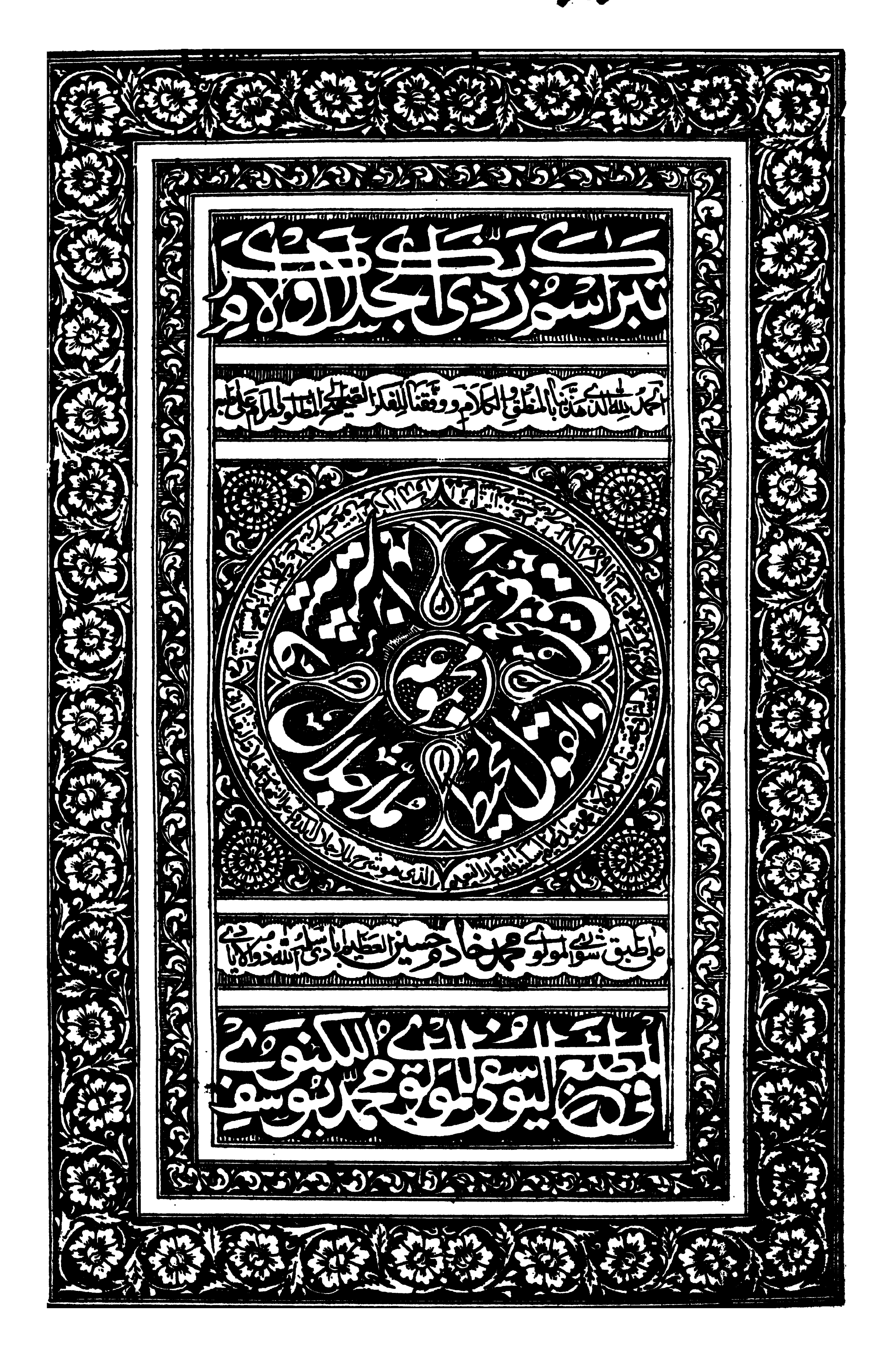
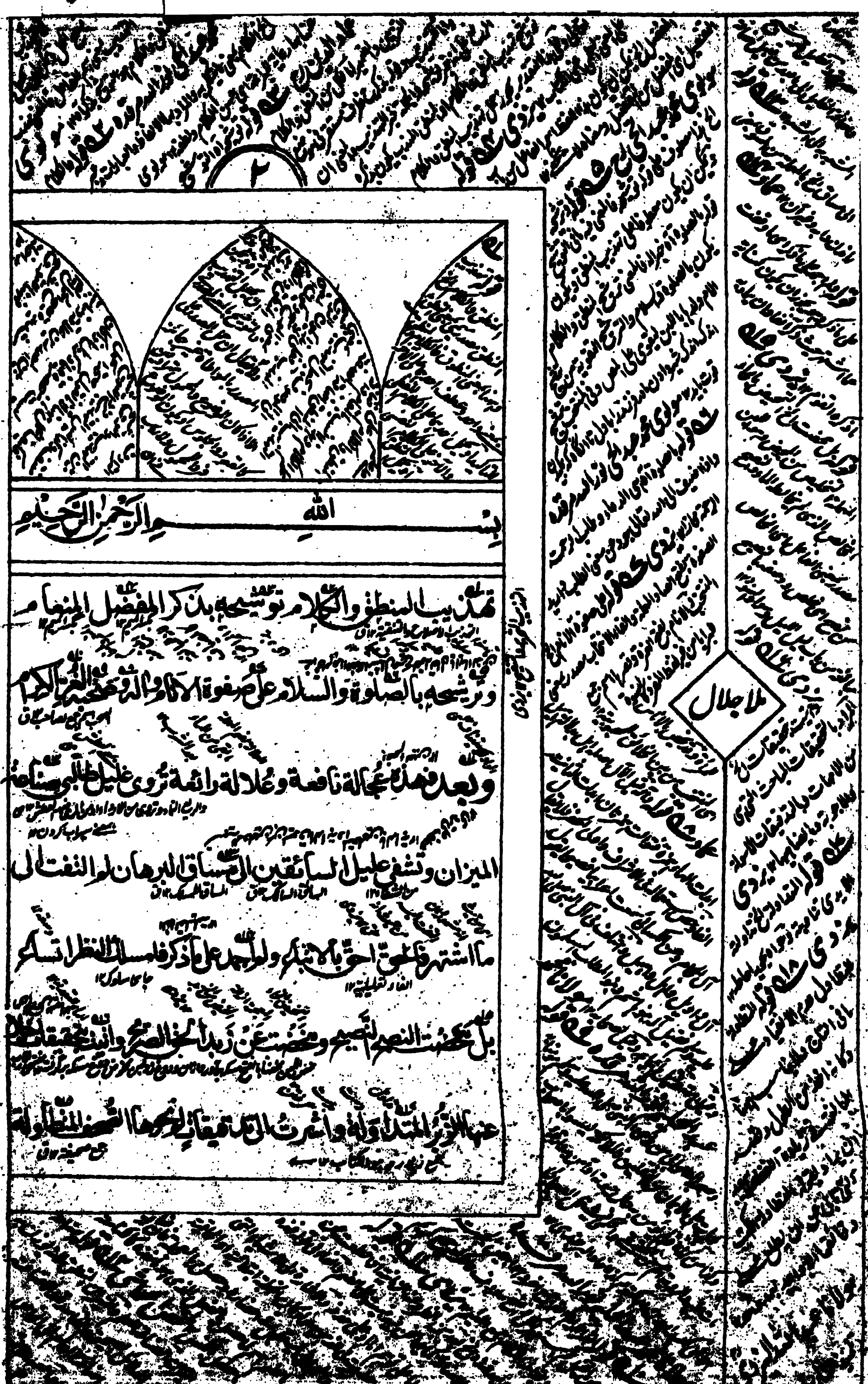


الحمد لله الذي منّ علينا بالمنطق والكلام ووفقنا للفكر الصحيح إلى المطلوب والمرام على
على طبق نسخة المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي
محمد يوسف اللكنوي





ملا جلال

بسم الله الرحمن الرحيم

تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام

وترشيحه بالصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام

وبعد فهذه حجالة نافعة وعلالة رائعة تروي غليل طالبي

الميزان وتشفي عليل السابقين الى مضمار البرهان لم التفت الى

ما اشتهر ونطق احق بالاتباع ولله الحمد على ما ذكر فاسلك النظر تسلم

بل تحققت النصح الصحيح وتفحصت عن زبد الحق الصريح واثبت تحقيقات خلت

عنها الزبر المتداولة واشرت الى تدقيقات لم تحوها الصحف المتطاولة



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله

الثناء لله من الى ملتمسها بالاستعجال على طريق الارتجال الحال اشتغال بعض من له توقد في الذكاء والاشتعال وفقه الله تعالى بالاستكمال ورقاه الى معارج الكمال بمنطق التهذيب الذي هو العلم في رشاقة الترتيب فليسعد بها كل ذكي وليشق بها كل غبي وغوي ولئن ردها القاصرون فيقبلها الماهرون وان ذمها الجهلة فسوف يحمدها الكملة هذا وعلى الله التكلان ان نخيب من اعان لا نعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول ولا قوة الا بالله قوله الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل والمراد بالجميل الاختياري لانه صفة للفعل وهو لا يكون



الا بالاختيار كما ذكره الشريف في حاشية الكشاف والمدح
يعم الاختياري وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال
حمدتها وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري وفي مثال اللؤلؤ
مصنوع وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح الا انه
يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه
لانه اعم فتأمل قوله الذي هدانا الخ قيل الهداية الدلالة الموصلة
ما يوصل الى المطلوب وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب فعلى الاول

ملا جلال



ونسب الثاني الى البعض ونقض الثاني بقوله واما ثمود فهديناهم

والاول منقوض ايضا بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت

واحتمال التجوز مشترك والمناقشة في امتناع حمله على هذا

المعنى مجال فتامل وقال المصرح في حاشية الكشاف ما

حاصله انها تتعدى بنفسها وبالى وباللام ومعناها على الاول

الايصال وعلى الثاني والثالث اراءة الطريق فافهم قوله

سواء الطريق اي الطريق المستوي والصراط المستقيم

والمراد به نفس الامر عموما ولك ان تخصه بالاسلام لكن

الاول انسب قوله وجعل لنا التوفيق خير رفيق التوفيق

ملا جلال



جعل الاسباب بموافقة المطلوب شخص بالخير وحاصل المعنى

الاسباب باسرها نحو المسببات فقوله لنا الظاهر فيه من حيث

المعنى تعلقه برفيق لكن اللفظ لا يساعد لامتناع تقديم ما

في حيز المضاف اليه عليه ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح

وقوع العامل فاما ان يتعلق بمحذوف وهو تفسير المذكور ويقال الظرف

مما يتوسع فيه اذ يكفيه رائحة من الفعل على محاذاة ما ذكره

قدس سره في قول صاحب التلخيص واكثرها للاصول جمعا ولما ...

وكنت من حيث المعنى كما لا يخفى على من له فطرة سليمة وفطنة مستقيمة

قوله والصلوة على من ارسله هدى قيل هو مصدر بمعنى اسم الفاعل

والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر كالطاعة مبالغة قوله هو بالاقتداء مصدر

ملا جلال


ونوراً به الاهتداء يليق وعلى آله واصحابه الذين سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق وصعدوا معارج الحق

مبني للمفعول اي بان يقتدى به قوله ونوراً به الاهتداء يليق

لا مبني للفاعل بان تقتدى به لان ارادة صيغة المتكلم مع الغير من المصدر لم تسمع في محاوراتهم ١٢

مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدى به وقوله به متعلق بالاهتداء

لا مبني للفاعل كما مر ١٢

ولا يليق تعلقه بيليق فافهم قوله وعلى آله واصحابه الذين

سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق متعلق بسعدوا والباء

للسببية قوله وصعدوا معارج الحق بالتحقيق يحتمل تعلقه بصعدوا

والباء للسببية كما سبق في قوله بالتصديق فالمعنى صعدوا معارج

الحق وبلغوا اقصاه بسبب التحقيق والايقان ويحتمل الاستقرار والمعنى

بنبوته عليه الصلوة والسلام ١٢ ق

هذا الحكم محقق لا ريب فيه فتأمل قوله وبعد فهذا اشارة الى

المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او

بعده اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج فما قيل من انه

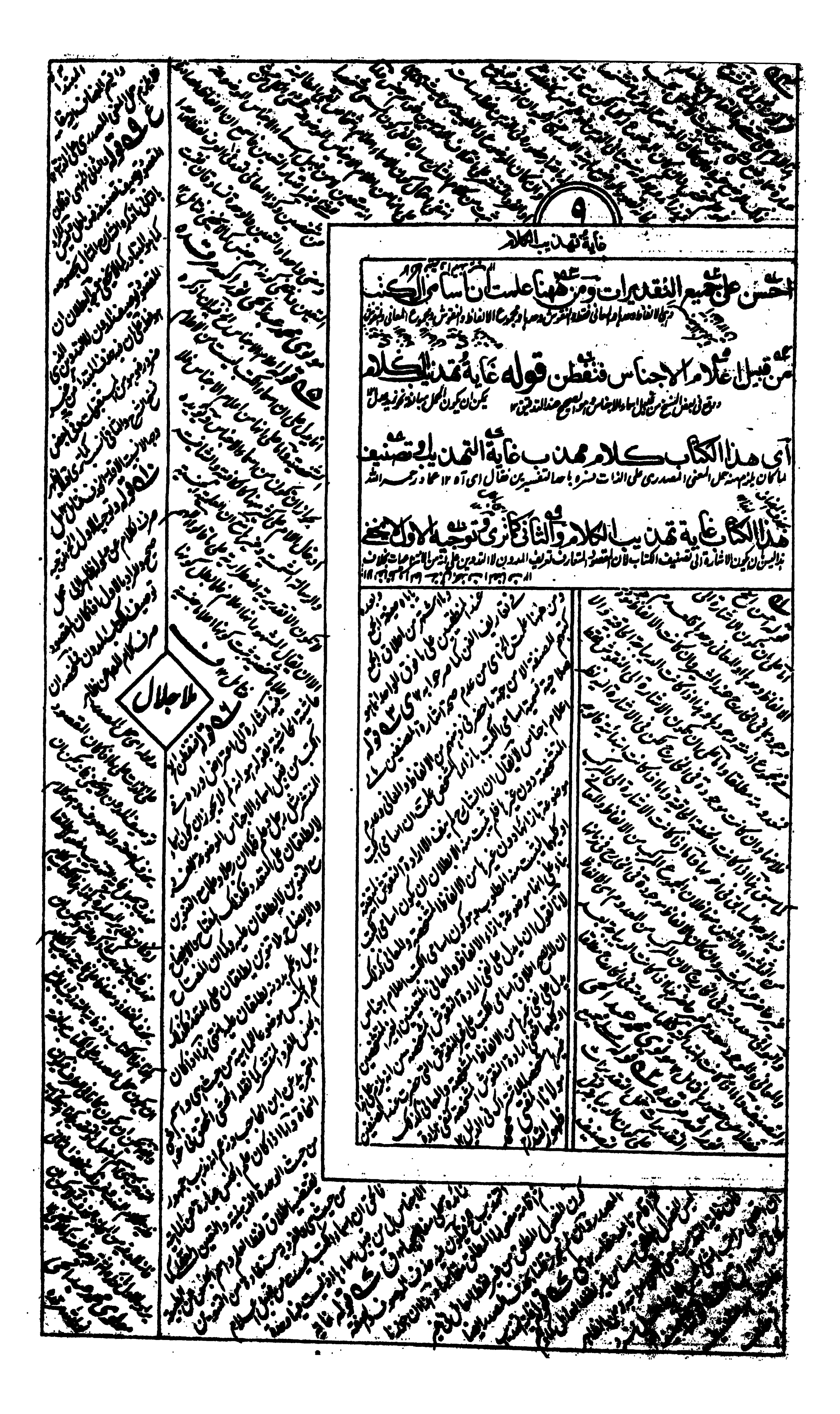
ان كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى الحاضر

ملا جلال



في الخارج لا يستقيم الا بان يراد به الاشارة الى نقوش
الكتابة دون الالفاظ ودون معانيها ودون المركب من
الثلثة ودون الاثنين منها ولا يخفى انه لا يناسب هذا
المقام لاخباره عنه بغاية تهذيب الكلام الا بان يحمل على
المجاز تسمية للمعبر باسم المعبر عنه وفيه نظر بعد لا يخفى
على المستيقظ لان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصا
ومن البين انه ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسمية
ذلك الشخص بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه وتسميته وهو
النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة اعم من ان يكون
ذلك الشخص او غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك
في انه لا حصول لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن

ملا جلال



أحسن على جميع التقديرات ومن ههنا علمت أن أسامي الكتب

من قبيل أعلام الأجناس فتفطن قوله غاية تهذيب الكلام

ويقع في بعض النسخ من قبيل أسماء الأجناس وهو الصحيح عند المدققين — يمكن أن يكون الحمل مبالغة نحو زيد عدل

أي هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب أو تصنيف

لما كان يلزم منه حمل المعنى المصدري على الذات فسره بأحد التفسيرين فقال أي … رحمه الله

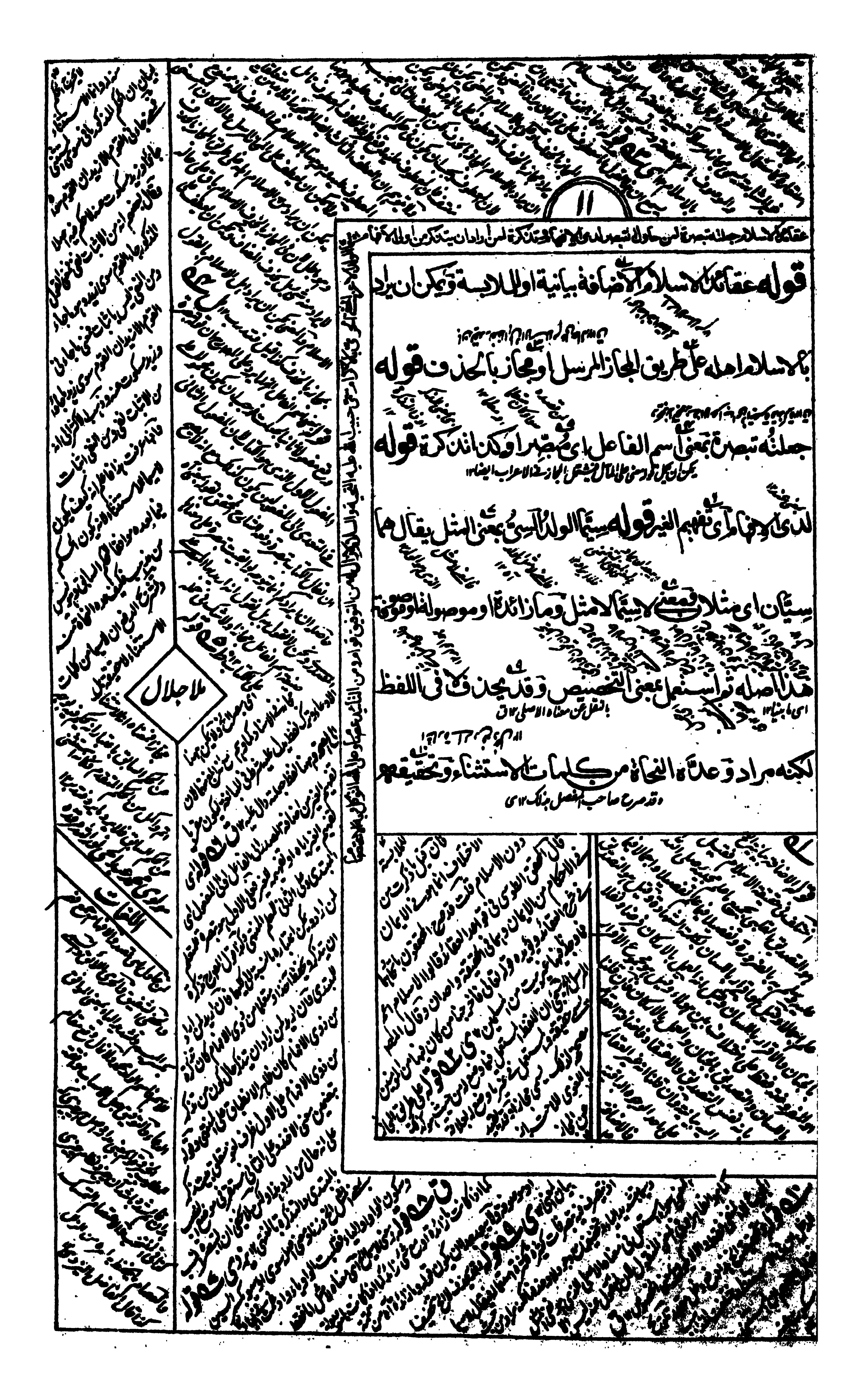
هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام والثاني كما ترى في توجيه الأول أنسب

ملا جلال



قوله في تحرير المنطق والكلام اي تنقيحهما وتبيينهما بيانا وافيا خاليا عن الحشو والتطويل والظرفية تجوزية تشبيها للشمول العمومي بالشمول الظرفي واستعارة لفي الموضوعة للثاني للاول قوله وتقريب المرام اي هذا مقرب على صيغة اسم الفاعل غاية التقريب للمرام الى الافهام ويحتمل ان يكون التقريب معطوفا على التحرير والمعنى هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد اي سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب قوله من تقرير يحتمل ان يكون بيانا للمرام والتعلق بالتقريب بعيد

ملا جلال



قوله عقائد الاسلام الاضافة بيانية او للملابسة ويمكن ان يراد

بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل او مجاز بالحذف قوله

جملته تبصرة بمعنى اسم الفاعل اى مبصرا او كن اذن كرة قوله

لذي الافهام اى تفهيم الغير قوله سيما الولد آسى بمعنى المثل يقال هما

سيان اى مثلان فمعنى لا سيما لا مثل وما زائدة او موصولة او موصوفة

هذا اصله ثم استعمل بمعنى التخصيص وقد يحذف لا فى اللفظ

لكنه مراد وعدة النحاة من كلمات الاستثناء وتحقيقه

وقد صرح صاحب المفصل بذلك ١٢ س

ملا جلال



انه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه تم بحكم من جنس الحكم

السابق وفيما بعده ثلثة اوجه الرفع على كونه خبر مبتدأ محذوف

او مبتدأ خبره محذوف والجملة صلة ما او صفته والنصب على

الاستثناء والجر على الاضافة وكلمة ما على الاخيرين زائدة وقد

روي على الاوجه الثلثة قول امرء القيس ع ولا سيما يوم بدارة جلجل

قوله القسم الاول في المنطق القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب

على معانيه التي سبقت الاشارة اليها من النقوش المخصوصة والالفاظ

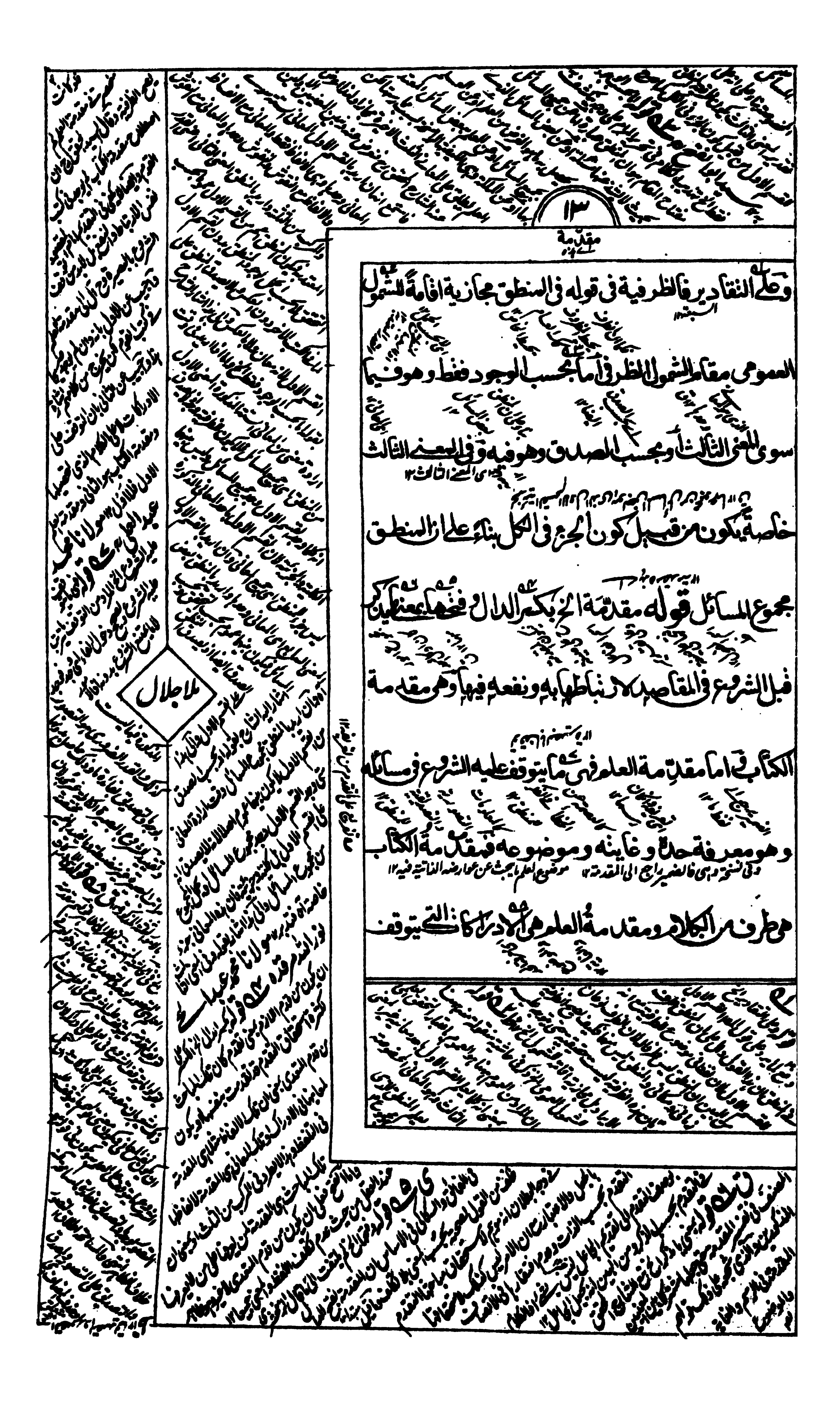
المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة او المعاني

المخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة او

المركب من اثنين منها او من ثلث منها فمعانيه المحتملة

سبعة ثلثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي

ملا جلال



وعلى التقادير فالظرفية في قوله في المنطق مجازية اقامة الشمول
العمومي مقام الشمول الظرفي اما بحسب الوجود فقط وهو فيما
سوى المعنى الثالث او بحسب الصدق وهو فيه وفي المعنى الثالث
خاصة يكون من قبيل كون الجزء في الكل بناء على ان المنطق
مجموع المسائل قوله مقدمة الخ بكسر الدال فتحها بمعنيين كم
قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهي مقدمة
الكتاب واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع في مسائله
وهو معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة الكتاب
هي طرف من الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التي يتوقف

ملا جلال



عليها ادراكات مسائل العلم فالسين هو مقدمة الكتاب

ادراكات مبنيها هو مقدمة العلم فلا يرد ما قيل من ان المصنف جعل

الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم

وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب لانه انما جعل هناك بيان

الامور الثلثة مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل في المطول

نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة

قوله العلم الخ هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل او نقل

حصول صورة الشيء في العقل لما فيه من المسامحة من

حيث ان العلم هو نفس الصورة لانه من مقولة الكيف

ملا جلال



على الاصح لاحصولها الذي هو النسبة بين الصورة والعقل

ولذا قال المحقق الشريف في حاشية المطالع انه المذهب المنصور ١٢ ف

ولان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة فلا يشمل

التبادر باضافة الصورة للشيء فان الصورة الغير المطابقة ليست صورة للشيء في الواقع ١٢

الجهليات المركبة ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية

فلا يكون التعريف المشهور للعلم جامعا ١٢ ط

عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات

فلا بد من تبديلها بلفظة عند ١٢ ق

وهو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت عين

وفي بعض النسخ والمراد به مطلق آه ١٢ تقسيم اول ١٢

ماهيته وهو في التصور بالكنه او غيرها وهو في غيره وسواء

اي المدرك ١٢

كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي

اي الصورة الحاصلة ١٢ اي الموجودة في الخارج عن المشاعر المكتنفة بالعوارض العينية ١٢

او عينها وهو في العلم الحضوري وسواء كانت في ذات

اي عين الصورة الخارجية التي هي معلومة لها بالعرض عينية لا تكون مع الغيرية اصلا ١٢ ق

ملا جلال



ملا جلال

المدرك كما في علم النفس بالكليات او في الآت كما في علمها

بالمحسوسات وسواء كانت عين المدرك كما في علم البارئ

اي بالحواس الظاهرة

تعالى شانه بذاته او غيره كما في علمه تعالى بسلسلة

مغايرة ذاتية

الممكنات وقد يخص ههنا بالعلم الحصولي او الحادث

معللا بان الانقسام الى البداهة والكسبية انما يجري

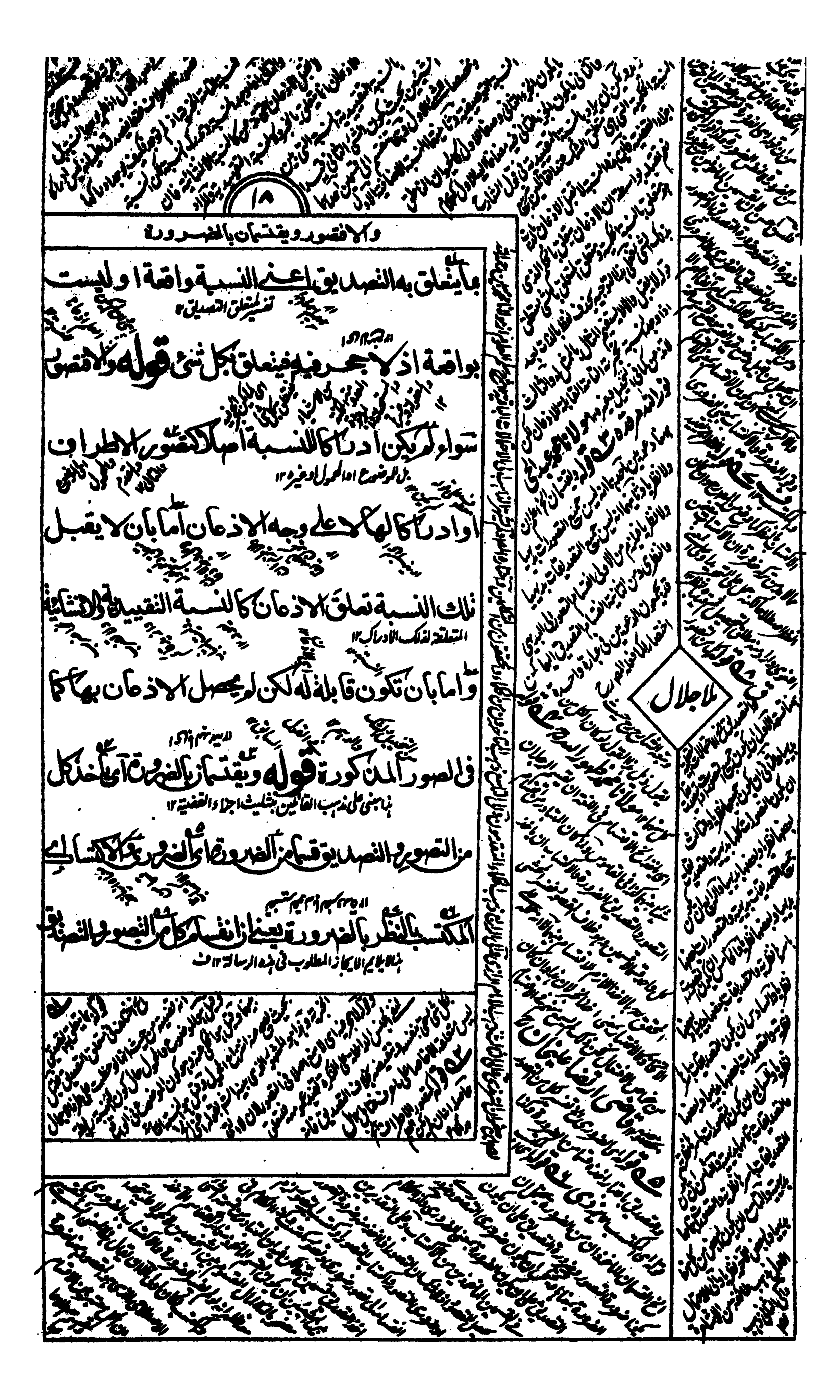
فيهما ولا حاجة اليه فان الانقسام يجري في المطلق

اي في الحصولي والحادث — دليل اول لقوله لا حاجة اليه



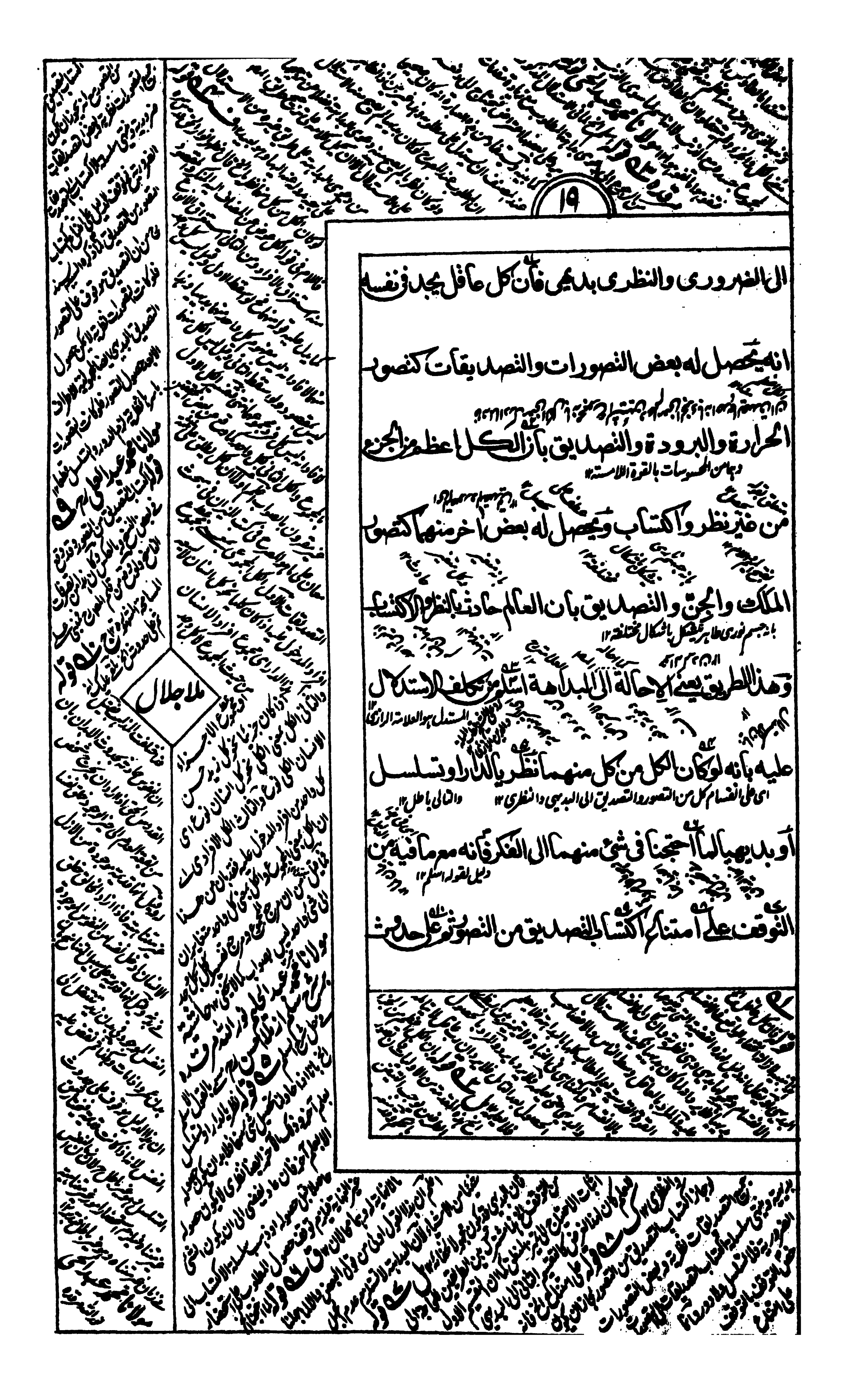
وان لم يجر في كل نوع منه على انه تخصيص اللفظ من غير
ضرورة داعية اليه مع ان التعميم انسب بقواعد الفن
قوله ان كان الخ مدلول المصرح عن العبارة المشهورة
وهي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لانه
يدخل فيها التخييل فانه ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم
هو الوقوع او اللاوقوع الا ان تلك الادراكات ليست
على وجه الاذعان والتسليم على سبيل التخييل والتجويز
وفي هذا اشارة الى تحقيق المرام في هذا المقام وهو ان التصديق
نوع اخر من الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار
المتعلق كما يشهد به الوجدان السليم وان التصور متعلق ايضا

ملا جلال



ملا جلال

بما يتعلق به التصديق اعني النسبة واقعة او ليست
تفسير لمتعلق التصديق ١٢
بواقعة اذ لا حجر فيه فيتعلق بكل شئ قوله ولا تصور
سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا كتصور الاطراف
بل الموضوع او المحمول او غيره ١٢
او ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لا يقبل
تلك النسبة تعلق الاذعان كالنسبة التقييدية والانشائية
المتعلقة لذلك الادراك ١٢
واما بان تكون قابلة له لكن لم يحصل الاذعان بها كما
في الصور المذكورة قوله ويقتسمان بالضرورة اي كل
هذا مبني على مذهب القائلين بتثليث اجزاء القضية ١٢
من التصور والتصديق يقتسمان الضرورة اي الضروري والاكتسابي
المكتسب بالنظر بالضرورة يعني ان انقسام كل من التصور والتصديق
هذا الايهام الايجاز المطلوب في هذه الرسالة ١٢ ف



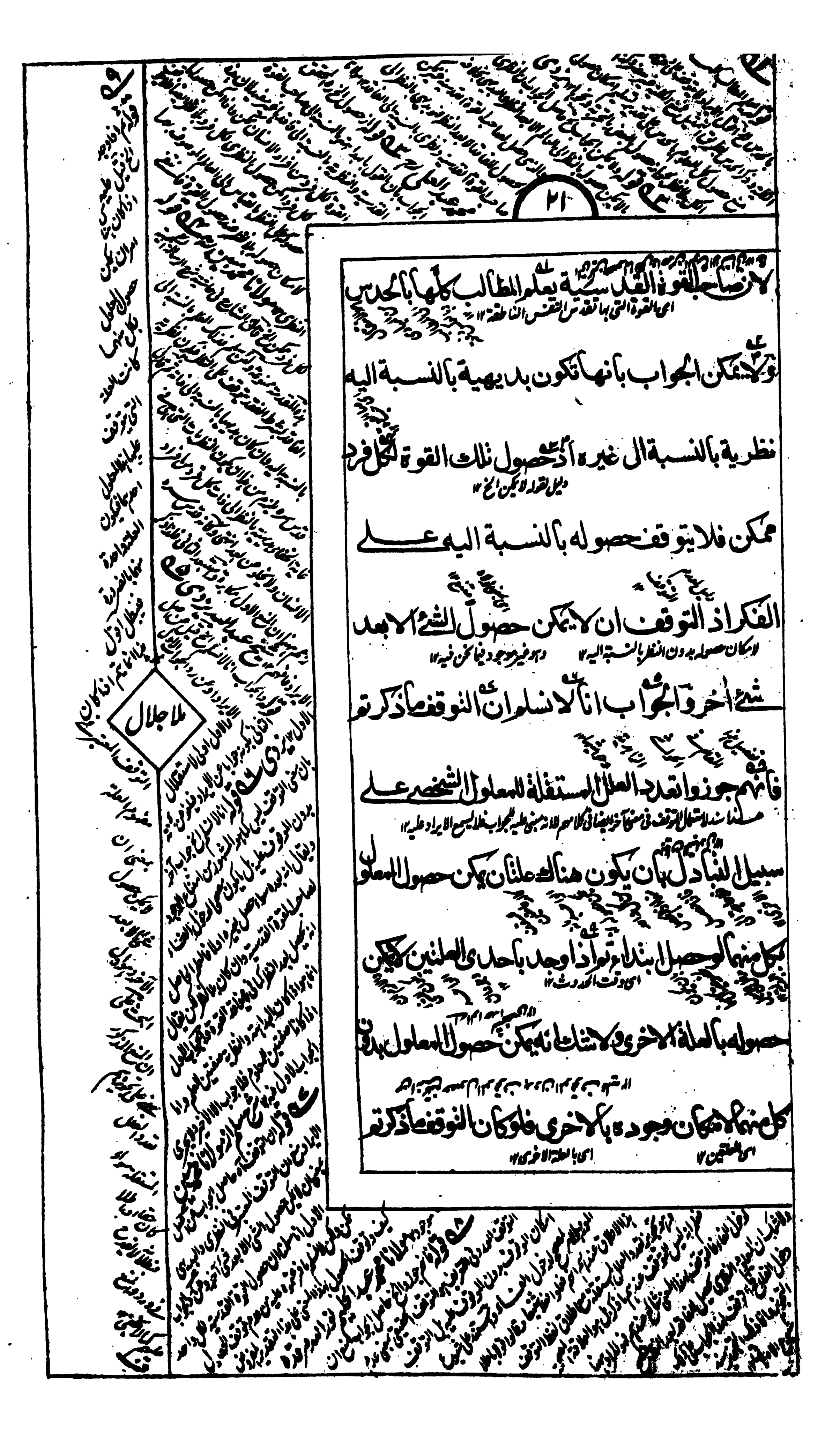
الى الضروري والنظري بديهي فان كل عاقل يجد في نفسه
انه يحصل له بعض التصورات والتصديقات كتصور
الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء
من غير نظر واكتساب ويحصل له بعض آخر منهما كتصور
الملك والجن والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب
وهذا الطريق يعني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال
عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل
او بديهيا لما احتجنا في شيء منهما الى الفكر فانه مع ما فيه من
التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور وعلى حدة

ملا جلال



النفس على ما هو المشهور لا بد من دعوى البداهة في مقدمات
الدليل واطرافها وذلك كاف في نفي كسبية الكل فلا حاجة الى
الدليل عليه ثم لا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى
الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة
الكل فظهر ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة
في المطلوب فليكتف به اولا فافهم ذلك فانه مما لا تجده في غيرنا
وانظمه في سلك نظائره المسطورة في هذه الحواشي **قوله**
الضروري والاكتساب بالنظر المشهور في تعريف الضروري
والنظري ما يتوقف حصوله على النظر وما
لا يتوقف حصوله عليه ويرد عليه ما من تصور
وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر بل بالحدس

ملا جلال



لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس

اي القوة التي بها تقدس النفس الناطقة ١٢

ولا يمكن الجواب بانها تكون بديهية بالنسبة اليه

نظرية بالنسبة الى غيره اذ حصول تلك القوة لكل فرد

دليل لقوله لا يمكن الخ ١٢

ممكن فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على

الفكر اذ التوقف ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد

لامكان حصوله بدون النظر بالنسبة اليه ١٢ — وهو غير موجود فيما نحن فيه ١٢

شئ آخر والجواب انا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم

فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة للمعلول الشخصي على

هذا سند لاستعمال التوقف في معنى آخر ايضا في كلامهم لا ان مبنى عليه الجواب فلا يسمع الايراد عليه ١٢

سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول

بكل منهما او حصل ابتداء تواردا وجد باحدى العلتين يمكن

اي وقت الحدوث ١٢

حصوله بالعلة الاخرى ولا شك انه يمكن حصول المعلول بدون

كل منهما لامكان وجوده بالاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم

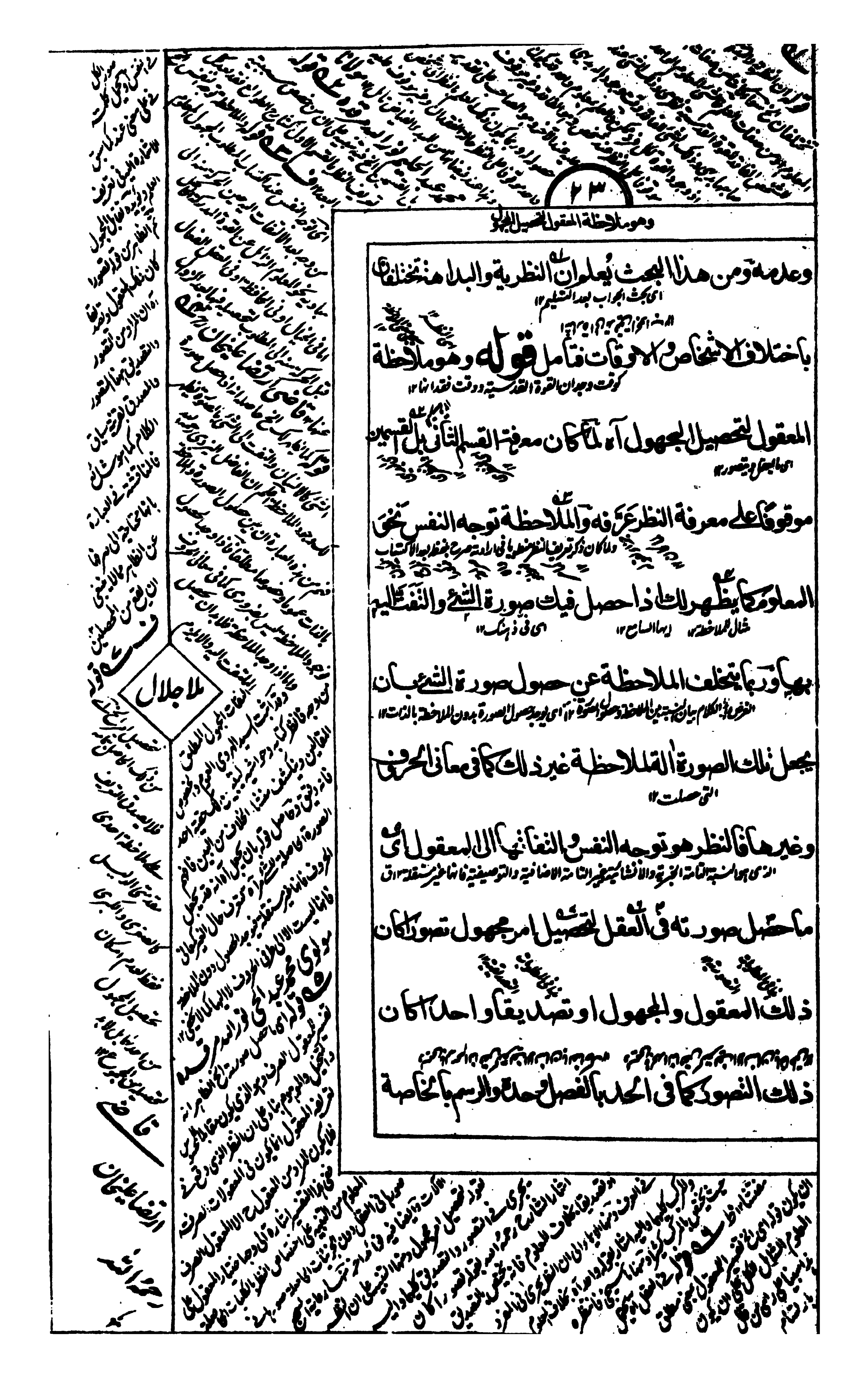
اي العلتين ١٢ — اي بالعلة الاخرى ١٢

ملا جلال



لو يكن شيء منهما علة له اذ العلة ما يتوقف عليه الشيء هذا
خلف بل التوقف هو الامر المصحح لدخول الفاء ولا شك
في انه يصح في الصورة المذكورة ان يقال تحقق ثلث العلة
فتحقق المعلول وكذا اذا حصل العلم بالكسب يصح ان
يقال حصل الكسب فوجد العلم وان امكن حصول العلم
بغير هذا الطريق سلمنا ذلك لكن لا نسلم امكان حصول
هذا العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير العلم
الحاصل بالحدس بالشخص فمن عرفهما بما لا يحتاج في تحصيله الى
نظر وفكر ويحتاج اليه فالامر عليه اهون فان الفاقد للقوة القدسية
حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب كلها
الى الفكر قطعا فكان هذا النقض غير وارد من عرفهما بالتوقف

ملا جلال



ملا جلال

وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

وعلى هذا ومن هذا البحث يعلم ان النظرية والبداهة تختلفان

اي بحث الجواب بعد التسليم

باختلاف الاشخاص والاوقات فتامل **قوله** وهو ملاحظة

كوقت وجدان القوة القدسية ووقت فقدانها

المعقول لتحصيل المجهول آه لما كان معرفة القسم الثاني بل القسمين

موقوفا على معرفة النظر عرفه والملاحظة توجه النفس نحو

ولما كان ذكر تعريف النظر استطراديا في هذه الرسالة صرح بقصد بيان الاكتساب

المعلوم كما يظهر لك اذا حصل فيك صورة الشيء والتفت اليه

مثال الملاحظة — ايها السامع — اي في ذهنك

بها وربما يتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بان

الغرض من الكلام بيان النسبة بين الملاحظة وحصول الصورة اي يوجد حصول الصورة بدون الملاحظة بالذات

يحصل تلك الصورة الملاحظة غير ذلك كما في معاني الحروف

التي حصلت

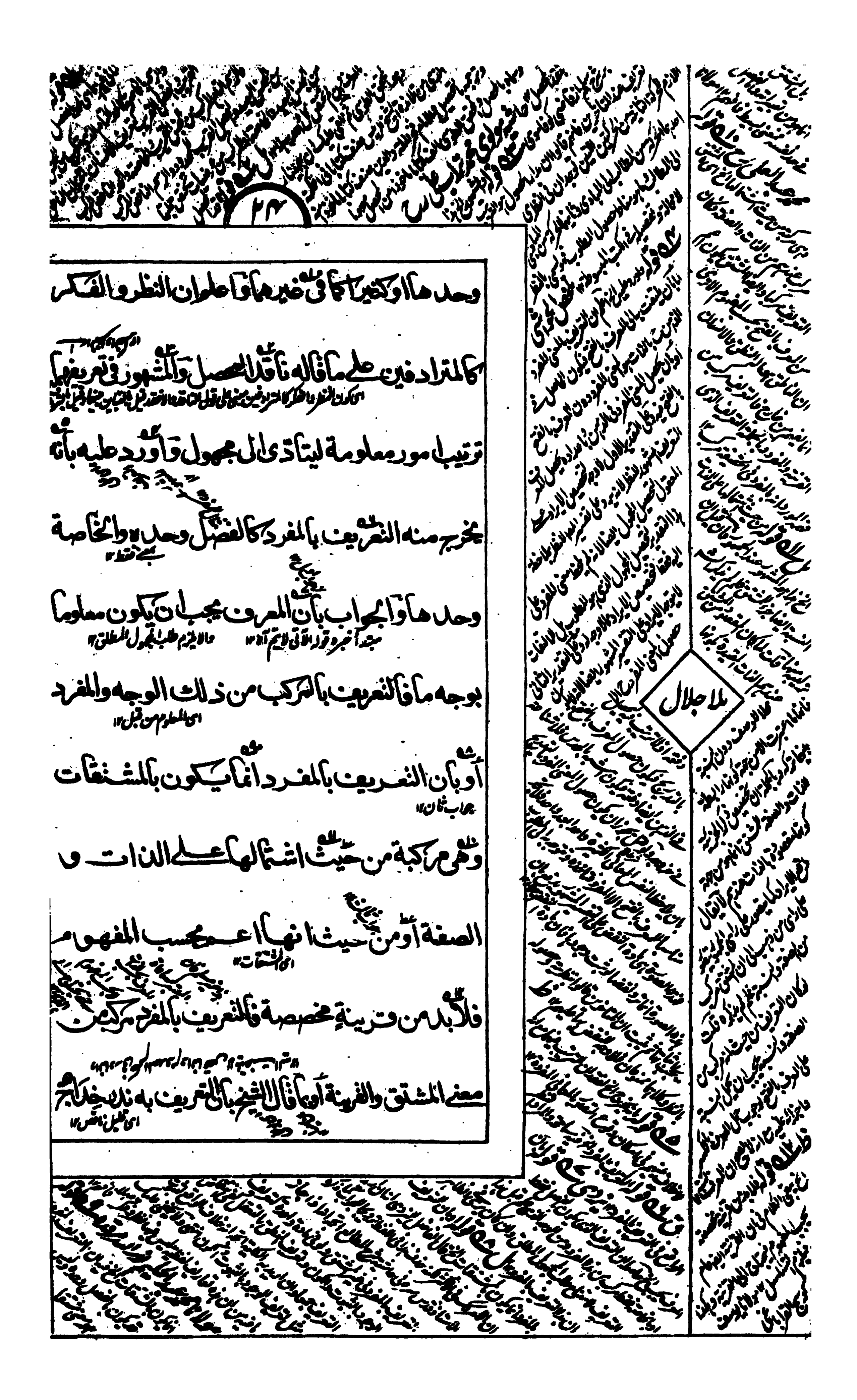
وغيرها فالنظر هو توجه النفس والتفاتها الى المعقول اي

الذي هو النسبة التامة الخبرية والانشائية وغير التامة الاضافية والتوصيفية فانها غير مستقلة

ما حصل صورته في العقل لتحصيل امر مجهول تصوريا كان

ذلك المعقول والمجهول او تصديقيا واحدا كان

ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة



وحدها او كثيرا كما في غيرهما او اعلوان النظر والفكر

كالمترادفين على ما قاله ناقد المحصل والمشهور في تعريفهما

ترتيب امور معلومة ليتادى الى مجهول وقد اورد عليه بانه

يخرج منه التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة

وحدها والجواب بان المعرف يجب ان يكون معلوما

بوجه ما فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد

او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات

وهي مركبة من حيث اشتمالها على الذات و

الصفة او من حيث انها اعم بحسب المفهوم

فلابد من قرينة مخصصة فالتعريف بالمفرد مركب من

معنى المشتق والقرينة او بان قال الشيخ بان التعريف به نادر لخلله

ملا جلال



ملا جلال

لا بكلها بعضه وبعضه يفضي الى نوع تكلف فلذلك عدل المص

الى هذا التعريف لشموله جميع افراد النظر بلا تكلف سواء

كان بالمفرد او بالمركب معلوما كان او مظنونا او مجهولا

بالجهل المركب ثم اعلم ان المراد بالملاحظة هو التوجه

نحو المعلوم قصدا كما نبه عليه السياق سيما وقد قيد بالغاية

فلا ينتقض بتعقل المبادي المرتبة دفعة بالحدس لانه

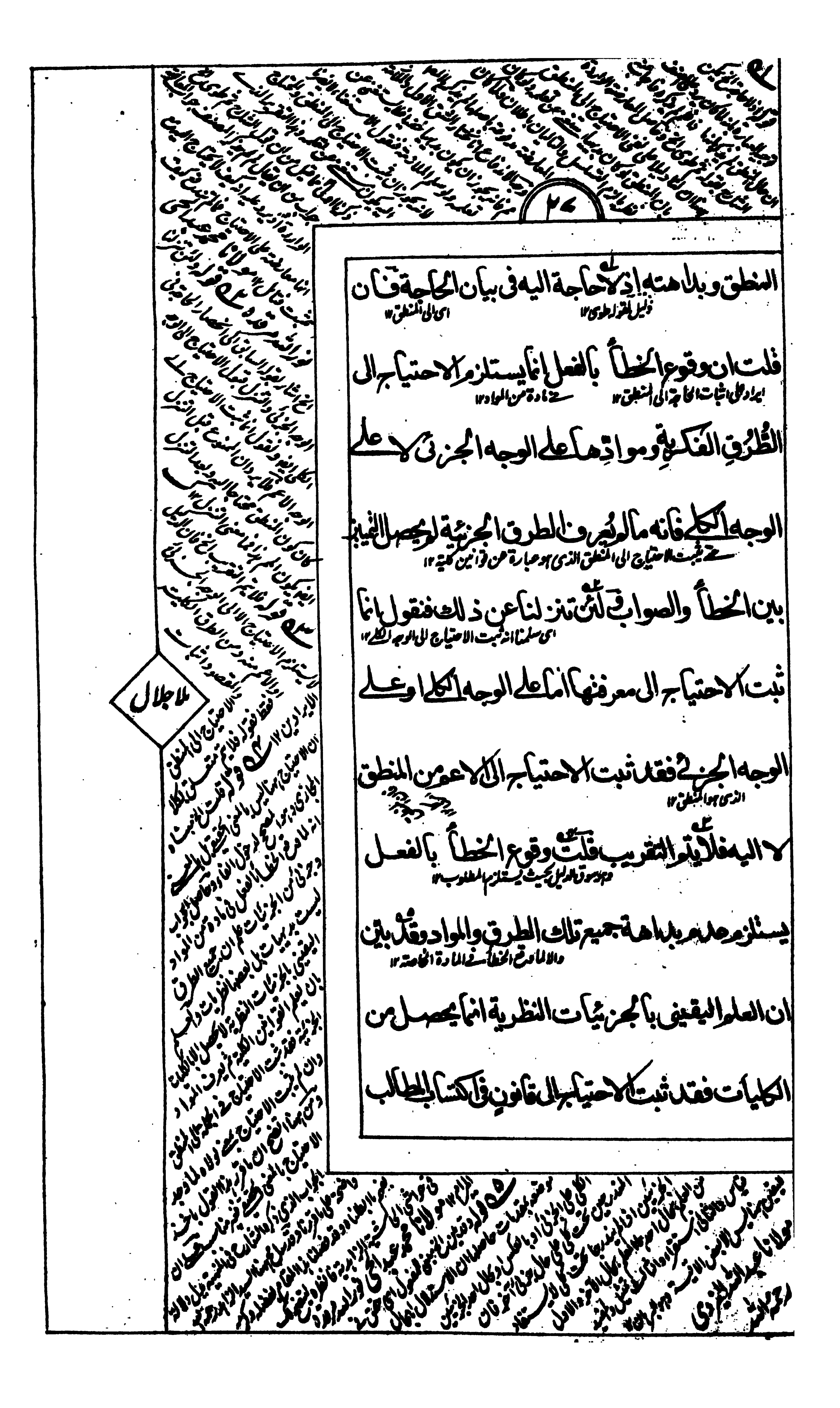
ليس بقصد النفس واختيارها بل سنح له بغير اختيار اما عقيب

شوق او بدونه فافهم **قوله** وقد يقع فيه الخطأ

فاحتيج الى قانون يعصم عنه وهو المنطق اي وقد يقع فيه الخطأ



كما نشاهد منا ومن غيرنا اذ لولاه لما تناقض النتائج التي
تتادى اليها الافكار فاحتيج الى قانون اي قاعدة كلية
يستنبط منها احكام الجزئيات يعصم ذلك القانون
الذهن عن الخطأ اذا روعي وهذا التقرير وافٍ لا حاجة
فيه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين
الخطأ والصواب اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف
في استلزام الاحتياج الى العاصم على انه لو كفت
لم يقع الخطأ وقوعا شائعا حسبما يدل عليه لفظة
التحقيقية والهيئة الاستقبالية الاستمرارية في تتادى نظرية



المنطق وبداهته إذ لا حاجة إليه في بيان الحاجة فإن
قلت إن وقوع الخطأ بالفعل إنما يستلزم الاحتياج إلى
الطرق الفكرية وموادها على الوجه الجزئي لا على
الوجه الكلي فإنه ما لم يعرف الطرق الجزئية لم يحصل التمييز
بين الخطأ والصواب فلئن تنزلنا عن ذلك فنقول إنما
ثبت الاحتياج إلى معرفتها إما على الوجه الكلي أو على
الوجه الجزئي فقد ثبت الاحتياج إلى الأعم من المنطق
لا إليه فلا يتم التقريب قلت وقوع الخطأ بالفعل
يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد وقد بين
أن العلم اليقيني بالجزئيات النظرية إنما يحصل من
الكليات فقد ثبت الاحتياج إلى قانون في اكتساب المطالب



وموضوعه

في الجملة ولا نعني بالاحتياج ههنا الا هذا القدر

اي الاحتياج المجازي وان لم يثبت بالمعنى الحقيقي ١٢ — اي لا نريد بالاحتياج الى المنطق الا في الجملة ١٢

وفيه نظر وله جواب قوله وموضوعه الخ موضوع كل علم

اي في هذا البيان نظر الخ ١٢

ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي يرجع البحث اليها

تفسير يبحث ١٢

وهي الخارجة المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه على

اي العوارض الذاتية ١٢

ما ذكره المتأخرون وذلك البحث اما بان يجعل موضوع

يعني شارح المطالع ومحشيه من يحذو حذوهما ١٢ يزدي

العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له

كالجسم الطبعي في قولهم كل جسم فله حيز طبعي او بان يجعل نوعه

فموضوع المسئلة الذي موضوع العلم الطبعي اي الجسم الطبعي ١٢

موضوع المسئلة فيثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في

قولهم كل حيوان فله قوة اللمس والفلك لا يقبل الخرق

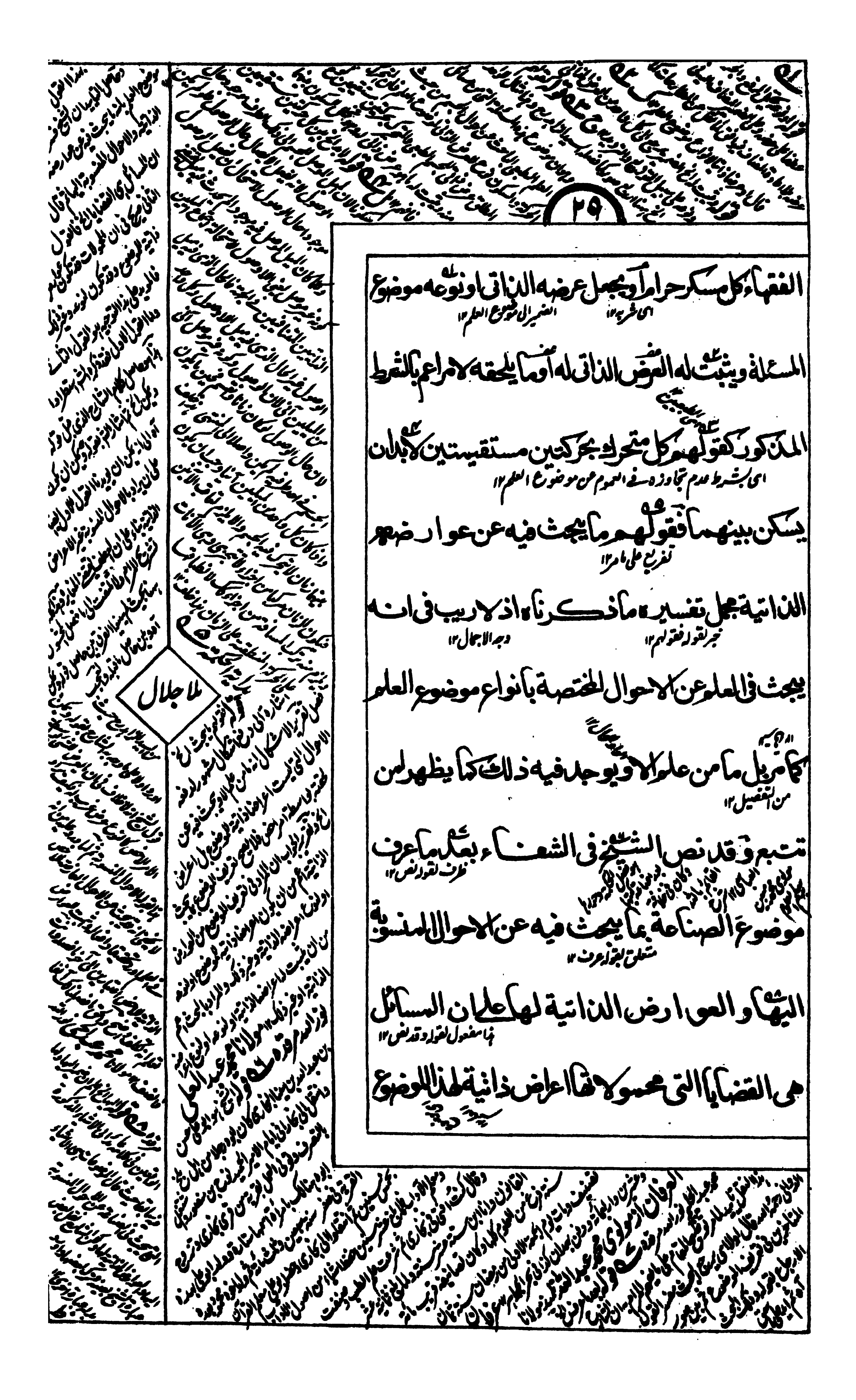
اي الحكماء وهو العلماء الطبيعيين ١٢ — معطوف على قوله الحيوان الواقع في قوله كالحيوان ١٢

والالتيام او يثبت له ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز

اي النوع موضوع العلم الواقع موضوع المسئلة ١٢

في العموم عن موضوع العلم كما صرح به ناقد التنزيل كقول

ملا جلال



الفقهاء كل مسكر حرام او يحمل عرضه الذاتي او نوعه موضوع

المسئلة ويثبت له العرض الذاتي له او ما يلحقه لامر اعم بالشرط

المذكور كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد ان

يسكن بينهما فقولهم ما يبحث فيه عن عوارضه

الذاتية مجمل تفسيره ما ذكرناه اذ لا ريب في انه

يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم

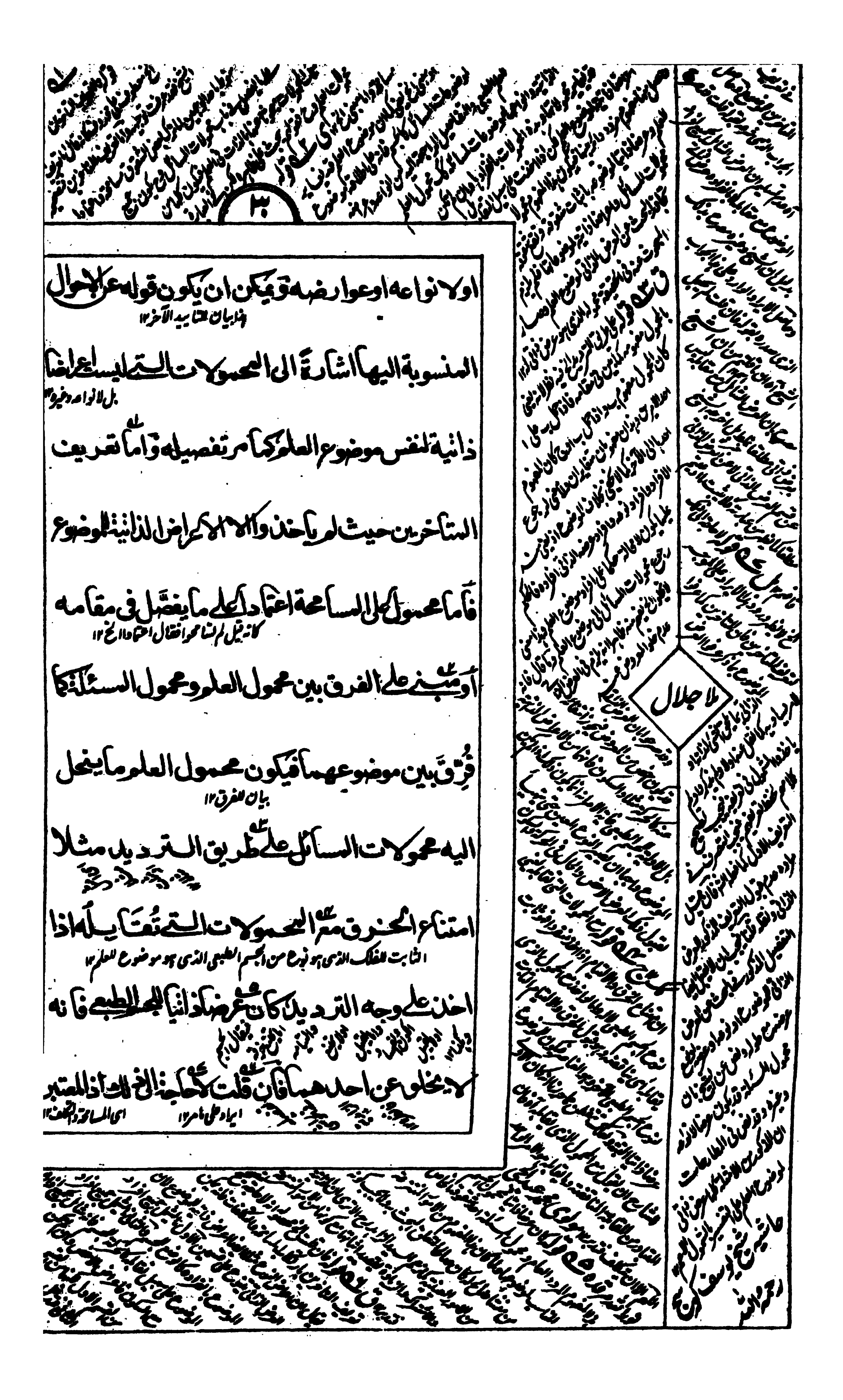
كما مر بل ما من علم الا ويوجد فيه ذلك كما يظهر لمن

تتبع وقد نص الشيخ في الشفاء بعد ما عرف

موضوع الصناعة بما يبحث فيه عن الاحوال المنسوبة

اليها والعوارض الذاتية لها على ان المسائل

هي القضايا التي محمولاتها اعراض ذاتية لهذا الموضوع



اولانواعه اوعوارضه ويمكن ان يكون قوله عن الاحوال
وبيان التايد الآخر ١٢

المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا
بل الانواع وغيرها ١٢

ذاتية لنفس موضوع العلم كما مر تفصيله واما تعريف

المتأخرين حيث لم يأخذوا الا الاعراض الذاتية للموضوع

فاما محمول على المسامحة اعتمادا على ما يفصل في مقامه
كأنه قيل لم تسامحوا فقال اعتمادا الخ ١٢

او مبني على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما

فرق بين موضوعيهما فيكون محمول العلم ما يحمل
بيان للفرق ١٢

اليه محمولات المسائل على طريق الترديد مثلا

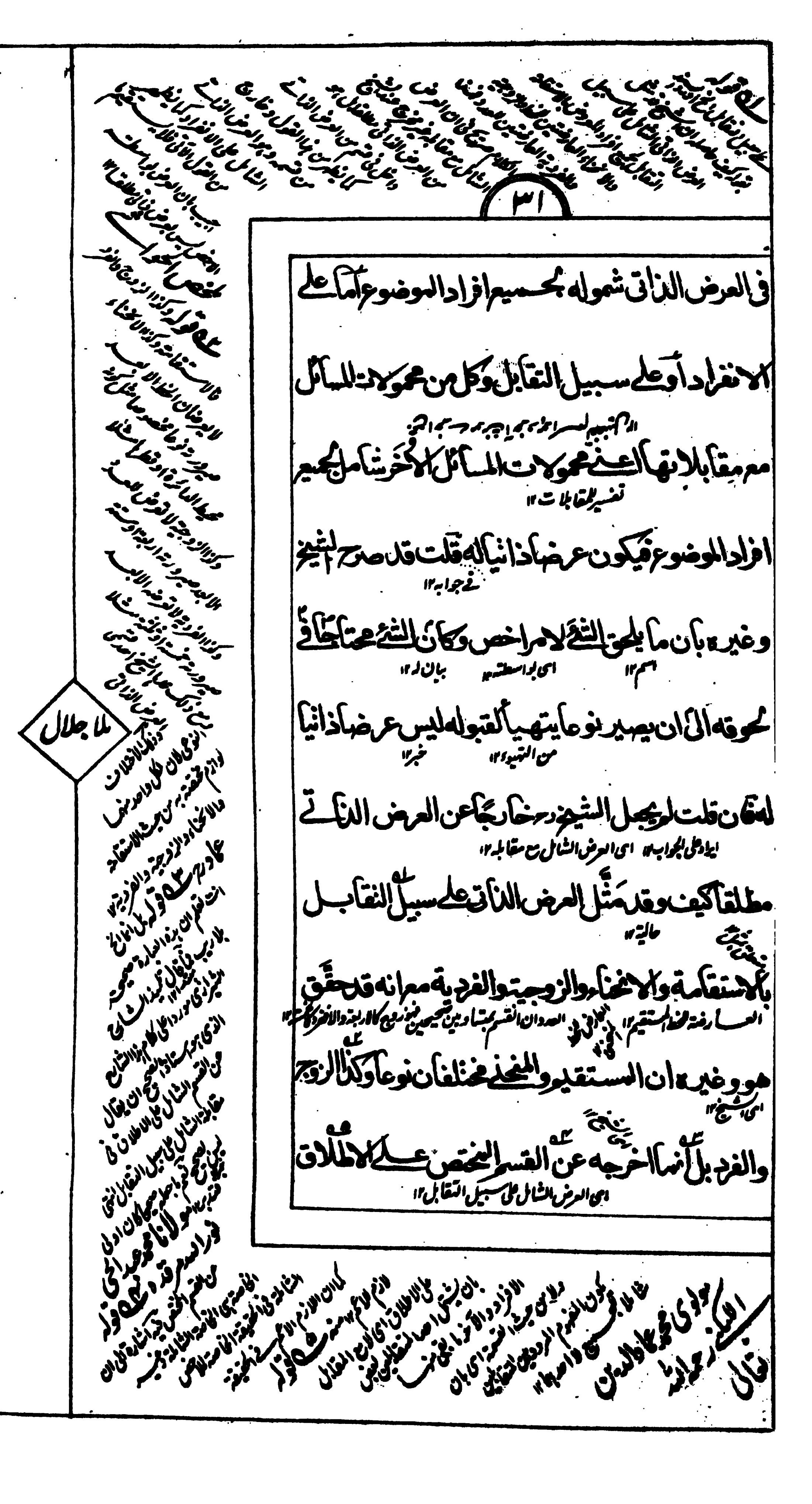
امتناع الخرق مع المحمولات التي تغاير له اذا
الثابت للفلك الذي هو نوع من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع للعلم ١٢

اخذ على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي فانه

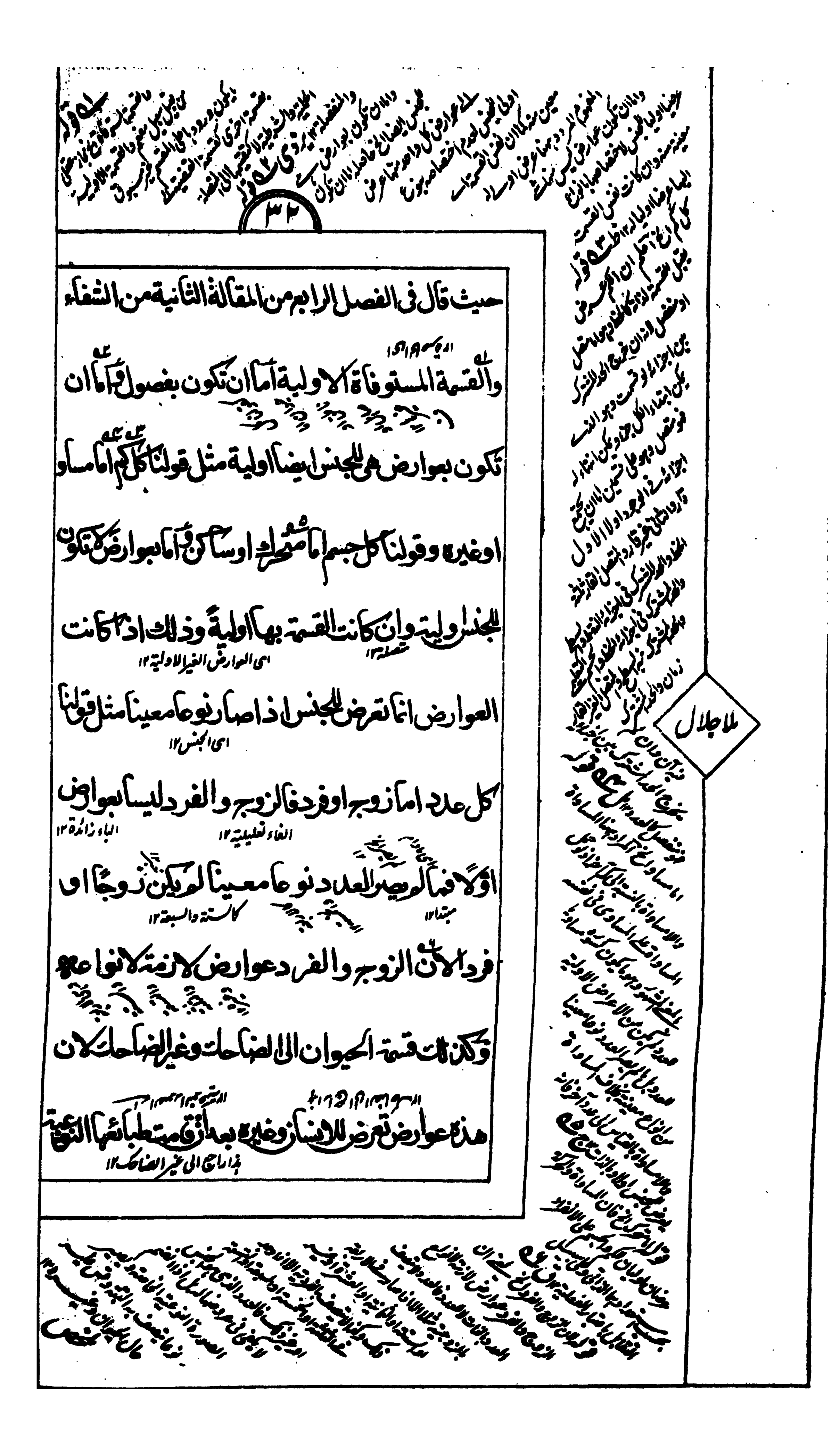
لا يخلو عن احدهما فان قلت لا حاجة الى الخ اذ المعتبر
اي المسامحة والفرق ١٢ — ايراد على ما مر ١٢

ملا جلال

حاشية شيخ يوسف



في العرض الذاتي شموله لجميع افراد الموضوع اما على
الانفراد او على سبيل التقابل وكل من محمولات المسائل
مع مقابلاتها اعني محمولات المسائل الاخر شامل لجميع
افراد الموضوع فيكون عرضا ذاتيا له قلت قد صرح الشيخ
وغيره بان ما يلحق الشيء لامر اخص وكان الشيء محتاجا في
لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا
له فان قلت لم يجعل الشيخ خارجا عن العرض الذاتي
مطلقا كيف وقد مثل العرض الذاتي على سبيل التقابل
بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية مع انه قد حقق
هو وغيره ان المستقيم والمنحني مختلفان نوعا وكذا الزوج
والفرد بل انما اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق



حيث قال في الفصل الرابع من المقالة الثانية من الشفاء

والقسمة المستوفاة الاولية اما ان تكون بفصول واما ان تكون بعوارض هي للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو او غيره وقولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما بعوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة بها اولية وذلك اذا كانت العوارض انما تعرض للجنس اذا صار نوعا معينا مثل قولنا كل عدد اما زوج او فرد فالزوج والفرد ليسا بعوارض اولا فما لم يصر العدد نوعا معينا لم يكن زوجا او فردا لان الزوج والفرد عوارض لازمة لانواعه وكذلك قسمة الحيوان الى الضاحك وغير الضاحك لان هذه عوارض تعرض للانسان وغيره بعد ان تستطابها النوعية

ملا جلال



ولا يكفي طبيعة الجنس في ان يعرض لها شيء من هذه
العوارض فهي من حيث القسمة اولية للجنس وأما بذاتها فليست
اولية قلت هذا الكلام من الشيخ تصريح بان حد الشامل
على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة وان
العرض الذاتي ههنا بالحقيقة هو القسم
لا كل واحد من القسمين ولا شك ان البحث لم يقع صريحا
في شيء من المسائل عن المفهوم المردد بين القسمين
الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة فلابد
ان يصار الى ما ذكرنا وايضا فقد شرط الشيخ في
الشامل على سبيل التقابل ان لا يخلو الموضوع عنه وعن
مقابله بحسب المضادة او بحسب العدم الذي يقابله

ملا جلال



ملا جلال

خصوصا مثل الخط بالنسبة الى الاستقامة والانحناء والعدد

فان الانحناء ضد الاستقامة ١٢ ح

بالنسبة الى الزوجية والفردية وقال ما يخلو الموضوع عنه لا الى

مقابل مثله بل الى سلب فقط فهو عرض غريب فحاصل كلامه انه

وما سواه عرض ذاتي ١٢

لا بد ان يكون مع ضده او عدمه شاملا لافراد الموضوع

اي العارض

وتلك المحمولات بما لا يكون بينهما تقابل التضاد و

اي محمولات المسائل ١٢

العدم والملكة كما في الاحوال المخصوصة بانواع الجسم

الطبيعي من الافلاك والمعادن والنباتات والحيوانات

هذه كلها انواع الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي ١٢

اذ المراد بالتضاد ههنا التضاد الحقيقي والذي يدل

عليه انه قال القسمة الاولية بالاعراض الذاتية قد يكون

اي على ان المراد بالتضاد الحقيقي لا المشهوري ١٢

بتقابل كقولنا كل خط اما مستقيم او منحن وكل عدد اما

بين اقسامها ١٢ — مثال التضاد ١٢

زوج او فرد وقد يكون بغير تقابل كقولنا ان من الحيوان

مثال العدم والملكة ١٢ — لا التضاد ولا العدم والملكة ١٢



المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل الى مطلوب تصوري او تصديقي فليس بحجة

ما هو سابح وما هو ماش ومنه زاحف ومنه طائر

كالانسان ١٢ — كالطير ونحوه ١٢

فقد جعل القسمة الاخيرة لا على سبيل التقابل مع

تحقق التضاد المشهوري فيما بين الاقسام ولقد

لام قسم ١٢

اسبغنا الكلام وقد بقي بعد دقائق في هذا المرام

بالغين المعجمة ١٢

تركناها لضيق المقام وانما اتبعنا اثر قول الشيخ تنزلا الى

بالكسر هو المرة ١٢

مدارك الصحفية الجهال العارفين للحق بالرجال

منسوب الى الصحف اي الطائفة الذين يتبعون ما وجدوه في الكتب والصحف جمع الصحيفة كتاب ١٢

واما المترفعون عن حضيض النقص الى ذروة الكمال

فيتجلون بنور البصيرة جلية الحال ولا يلتفتون الى ما

بالجيم المعجمة وفي بعض النسخ فيتحلون بالحاء المهملة من التحلي بمعنى زيور پوشيدن ١٢

قيل ويقال قوله المعلوم التصوري الخ اي موضوع المنطق

المعلوم التصوري من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري

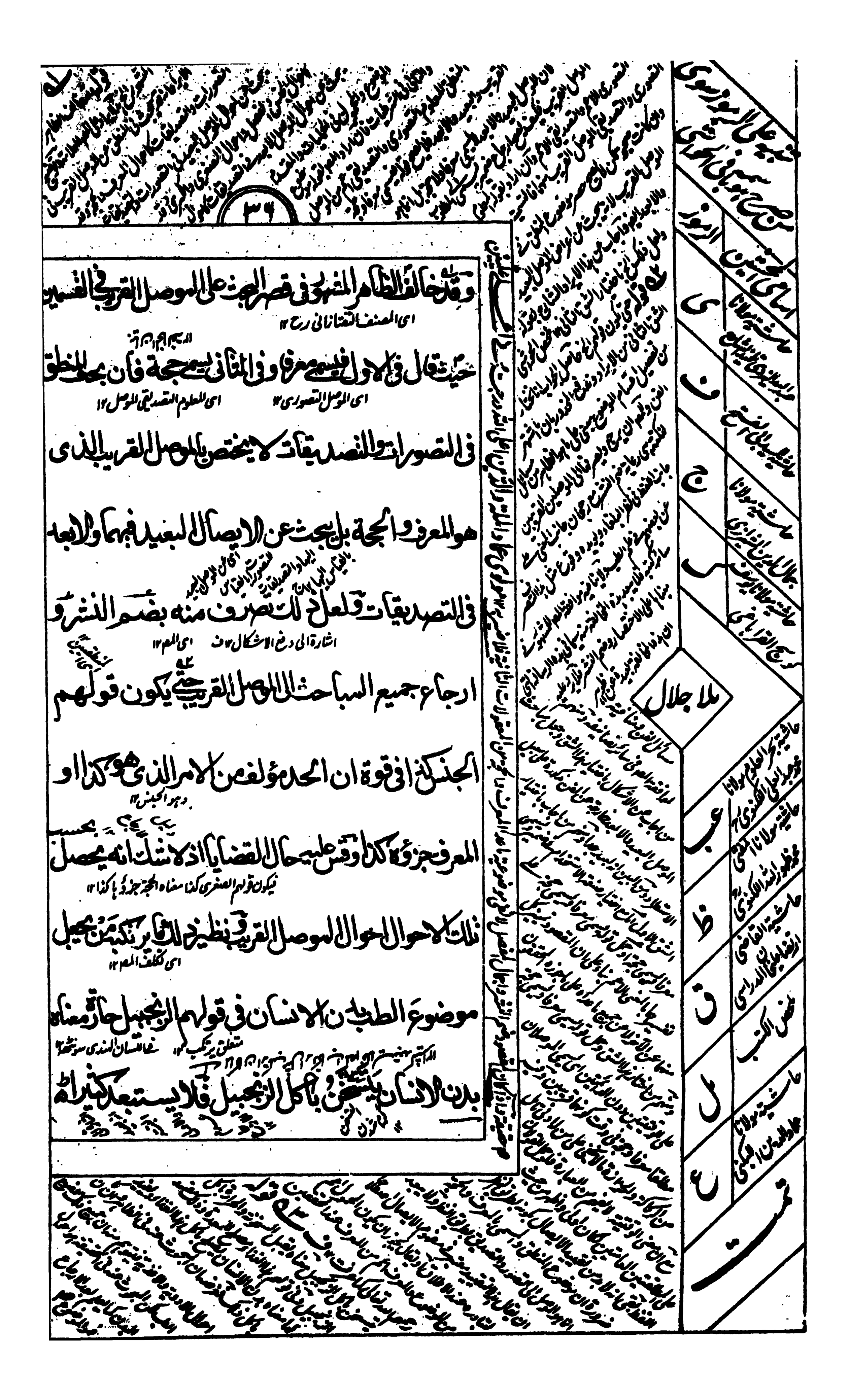
اي المعلوم التصوري ١٢ — اي المجهول التصوري ١٢

والمعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي

اي المعلوم التصديقي ١٢

ص ثم المعلوم التصوري من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري او تصديقي والمطلوب التصديقي من حيث انه يوصل الى

ملا جلال



ملا جلال

وقد خالف الظاهر المشهور في قصر البحث على الموصل القريب في القسمين

حيث قال في الاول فيسمى معرفا وفي الثاني يسمى حجة فان بحث المنطق

في التصورات والتصديقات لا يختص بالموصل القريب الذي

هو المعرف والحجة بل يبحث عن الايصال البعيد فيهما والابعد

في التصديقات ولعل ذلك تصرف منه بضم النشر و

ارجاع جميع المباحث الى الموصل القريب حتى يكون قولهم

الجنس كذا في قوة ان الحد مؤلف من الامر الذي هو كذا و

المعرف جزؤه كذا وقس عليه حال القضايا اذ لا شك انه يحصل

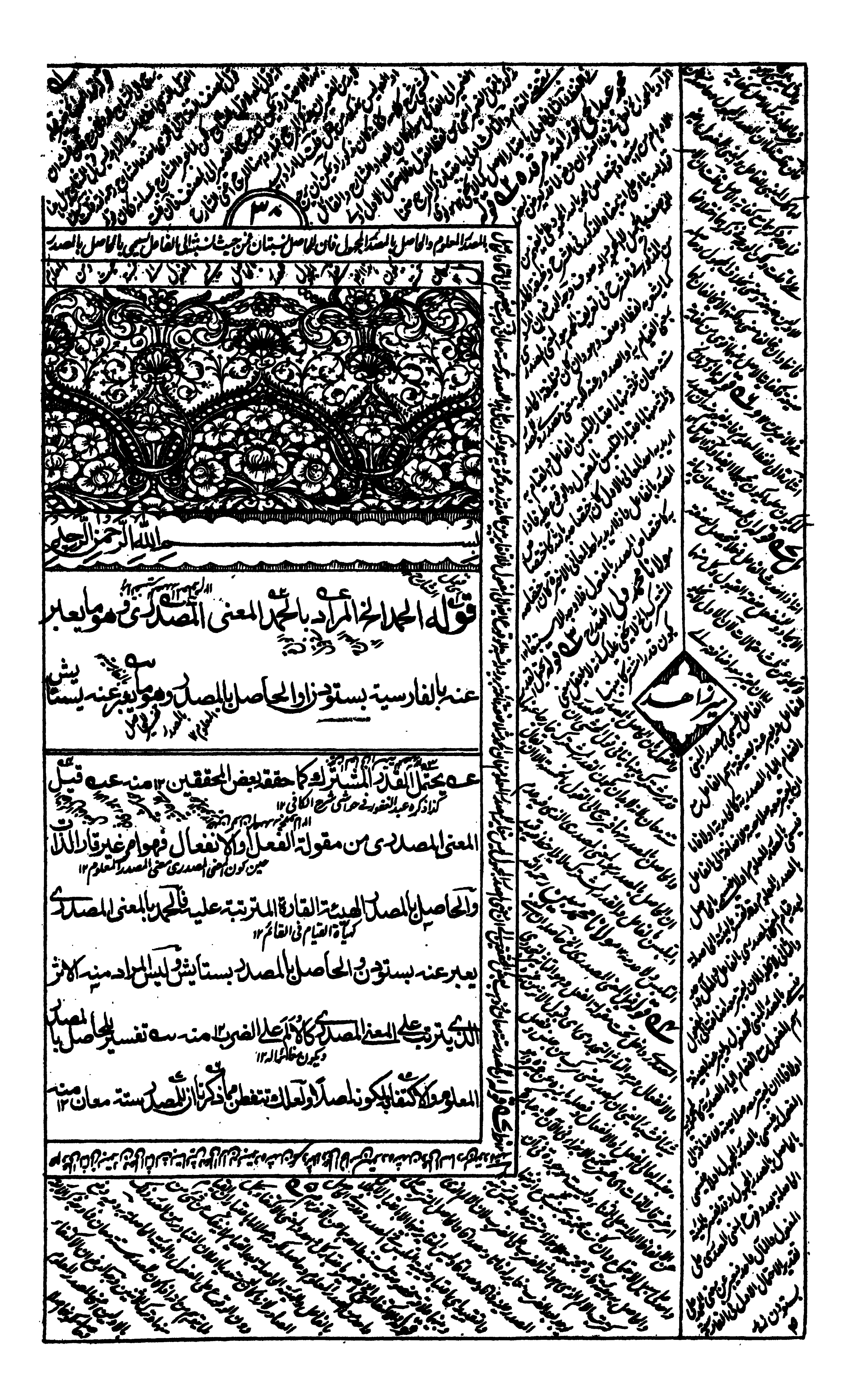
تلك الاحوال احوال الموصل القريب في نظير ذلك كما في تركيب من يجعل

موضوع الطب بدن الانسان في قولهم الزنجبيل حار معناه

بدن الانسان يسخن باكل الزنجبيل فلا يستبعد كثيرا ٥

خاتمة الطبع

اعلم ان التهذيب كتاب موجز يتعجب منه الناظرون متغيبا كب عليه الماهرون محتو على غرر الفوائد ودرر العوائد كيف لا وقد صنفه البحر القمقام المشتهر بالفضل
بين الانام سعد الملة والدين مسعود بن عمر التفتازاني في شعبان سنة تسع وثمانين وسبع مائة وولد سنة اثنى وعشرين وسبع مائة في قرية تفتازان من ولاية
النسا في شهر صفر وفرغ من التحصيل في زمان قليل ووصل في مضمار العلوم الى نهاية لم يبلغ معاصروه اليها وصنف تصانيف منها شرح الزنجاني في
علم الصرف صنفه حين كان عمره ست عشرة سنة تبرز سنة ثمان وثلثين وسبعمائة ومنها شرحا تلخيص المفتاح في علم المعاني والبيان والبديع المطول
والمختصر النافع تشتت الحال مجموع البال ومنها شرح الرسالة الشمسية في علم المنطق المعروف بالسعدية ومنها شرح العقائد النسفي في علم الكلام ومنها
شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكي ومنها التلويح شرح التوضيح في اصول الفقه ومنها حاشية شرح مختصر الاصول للعضدي ومنها
فتاوى في الفقه الحنفي ومنها حاشية تفسير الكشاف وغيرها وكان شافعيا لكنه انصف في التلويح اذ ما كان له تعصب وكان معززا عند الامير تيمور كوركان
حتى كان الامير يجالسه على تكرمة ولذا كان مغبوطا بين الاقران ومع هذا كان خير الناس ممن ينفع الناس وجرى بينه وبين السيد الشريف على الجرجاني
مباحثات كثيرة في مقامات عسيرة ومات يوم الاثنين الثاني والعشرين من محرم سنة سبع وتسعين وسبع مائة وقيل اثنين وتسعين وسبع مائة وقيل سنة احدى
وتسعين وسبع مائة بسمرقند ونقل الى سرخس ودفن فيه يوم الاربعاء التاسع من الجمادي الاولى وقال السيد الجرجاني في تاريخ وفاته ع عقل را پرسيدم از تاريخ
سال رحلتش ۔ گفت تاريخش يكى كم طيب الله ثراه ۔ وشرح التهذيب جمع كثير من الكملاء وجم غفير من الفضلاء وعمدة الشروح شرحه لمولانا جلال الملة والدين
محمد الصديقي ابن مولانا سعد الدين اسعد الدواني وقد قيل في مدحه ع سپهر علم را بود آفتابے ۔ فنون فضل را جامع كتابے ۔ وقد قرأ اولا على والده
ثم على الامام همام الملة والدين الكلباري شارح الطوالع وعلى مولانا محيي الملة والدين الكوشكناري وعلى خواجه حسن شاه بقال الذين هما من تلامذة
السيد الجرجاني ولذا عبر الشارح عن السيد بلفظ الاستاذ في حاشية شرح التجريد وقرأ الحديث على الشيخ صفي الدين الايجي المحدث حتى صار كاملا في
عنفوان الشباب وقد تلمذ منه اشخاص كثيرة في عهد يعقوب مرزا من سكان جرجان وهرموز وكرمان والعراقين وخراسان وغيرها وولي خدمة
الصدارة من اميرزاده يوسف بن مرزا جهان شاه ثم استعفى عنه فكان يدرس في المدرسة المسماة بدار الايتام جزاه الله خير الجزاء عن اهل الاسلام من دار السلام
وله تصانيف عديدة منها شرح الهياكل في الحكمة الاشراقية ومنها حواش على شرح التجريد للعلامة القوشجي ومنها رسالة اثبات الواجب تعالى ومنها الاخلاق الجلالي
ومنها حاشية على شرح الشمسية للقطب الرازي ومنها حواش على شرح المطالع ومنها الرسالة المسماة بالزوراء في الحكمة صنفها فيما عند روضة اسد الله الاكبر
رضي الله تعالى عنه ومنها شرح الزوراء ومنها هذا الشرح لكن ما اتفق له اكماله فاتمه محشيه السيد ابو الفتح وتوفي الشارح سنة ثمان وقيل سبع وقيل تسع وتسعمائة
وهو دواني مدفنا ومولدا وكان والده من ذوي النسب والفخار وولي القضاء في دوان من اعمال كازرون وهذا ما ذكره من هو مرجع الاكابر والاصاغر
في زمانه ومجمع المشاعر والمفاخر في اوانه المجدد المتوحد والمحدد المتفرد عمي واستاذي مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي غفره الله
القوي ناقلا عن حبيب السير وكشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون واعلام الاخيار وغيرها من كتب الاخبار في خاتمة الطبع لهذا الشرح الكائن من الجلال الدواني
والمحشي تحشية قدس سرهما الساعي المطبوع سابقا بمرات والمنقوش سالفا بكرات وقد ازينه استاذنا الممدوح بالحواشي ورفع عنه الغواشي تسهيلا للطالبين تحصيله وتيسيرا للكاملين
تفصيله وذلك لما رأى من توجههم اليه للدرس والتدريس في الاطراف وطيران الدبور والصبا به في الاكناف
فتم الطبع في سابق الزمان اربع مرار ولم تبق نسخة منه عند التجار فالطبع الآن مرة خامسة في المطبع اليوسفي الشهير المخدوم المولوي
السيد محمد خادم حسين صين عن الشين حرره الراجي غفور ربه الباري محمد يوسف الانصاري
صانه الله تعالى لفيضه الجاري عن شرور العاري هذا وآخر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين والصلوة والسلام على خلقه محمد
وآله واصحابه اجمعين
ط



بالمصدر المعلوم والحاصل بالمصدر المجهول فان الحاصل بستان فمن حيث انتسابه الى الفاعل يسمى بالحاصل بالمصدر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمد الخ المراد بالحمد المعنى المصدري وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستودن او الحاصل بالمصدر وهو ما يعبر عنه بستايش

ويحتمل القدر المشترك كما حققه بعض المحققين ١٢ منه عفي عنه قيل

كذا ذكره عبد الغفور في حواشي شرح الكافي ١٢

المعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات

حين كون المعنى المصدري معنى المصدر المعلوم ١٢

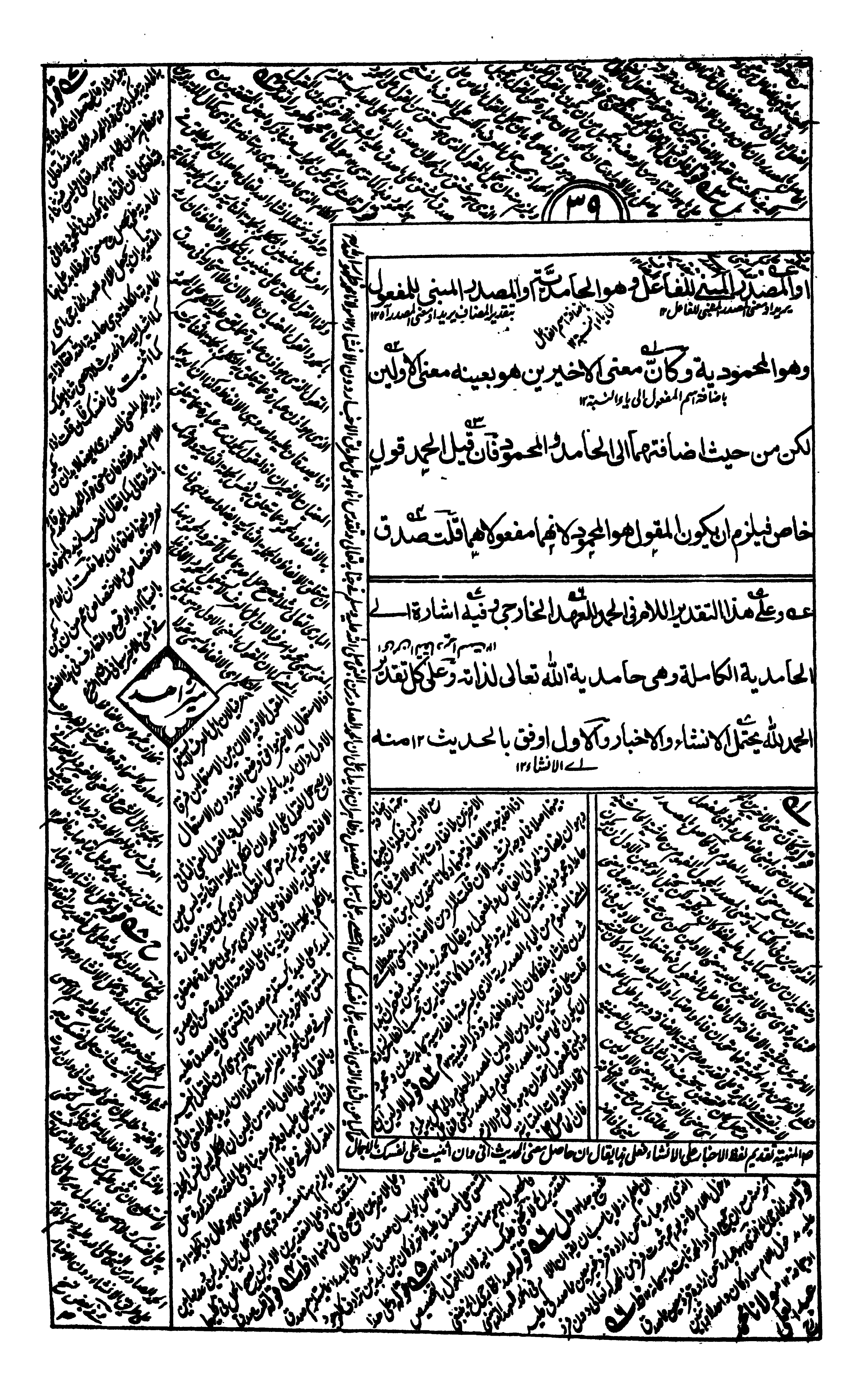
والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد بالمعنى المصدري

كهيئة القيام في القائم ١٢

يعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر بستايش وليس المراد منه الاثر

الذي يترتب على المعنى المصدري كالألم على الضرب ١٢ منه سه تفسير الحاصل بالمصدر

بالمعلوم والاكتفاء بكونه مصدرا ولعلك تتفطن مما ذكر ان للمصدر ستة معان ١٢ منه



او المصدر المبني للفاعل وهو الحامدية او المصدر المبني للمفعول

بتقدير المضاف يريد او معنى المصدر آه ١٢

وهو المحمودية وكان معنى الاخيرين هو بعينه معنى الاولين

باضافة اسم المفعول الى ياء النسبة ١٢

لكن من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود فان قيل الحمد قول

خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود لانهما مفعولاهما قلت صدق

عه وعلى هذا التقدير اللام في الحمد للعهد الخارجي وفيه اشارة الى

الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير

الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث ١٢ منه

اي الانشاء ١٢



مبدءٍ على مبدءٍ لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق

فيبطل ما سلم ١٢

الآخر كان صدق مشتق على ما يصدق عليه مشتق آخر لا يستلزم

صدق المبدء على المبدء وانما يلزم ذلك لو كان بين المبدئين ترادف

التصادق ١٢

واتحاد في المفهوم ومن المعلوم انه ههنا منتفٍ فان المحمود به ما يحمد به

فيه اشارة الى ان الترادف اتحاد في المفهوم لا التصادق فقط ١٢

من اسناد وصف حسن الى المحمود والمحمود عليه ما يترتب عليه الحمد

من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والاسناد بمعنى المسند ١٢

الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص الاتحاد بحسب المفهوم فهذه

المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية

ممنوعة لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل

البعد امنه عنه والتفصيل ان الظاهر من المحمود عليه ما يترتب ويبتني عليه الحمد

ليس الا ما يحكى عنه بالمحمود به فحينئذ لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختيارية

احدهما وعدم اختيارية الآخر ويبطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون

المراد ما يقع محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد

يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات ويتصور اختيارية احدهما وعدم

اختيارية الآخر لكنه يابى عنه الفهم السليم والذهن المستقيم ١٢ منه

مير زاهد



من اتصاف المحمود بوصف حسن فلا فرق بينهما في الحقيقة الا بحسب

اي المحمود به والمحمود عليه على هذا التفسير ۱۲

الحكاية والمحكي عنه فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر الا ان يفرق بينهما

بان يوخذ احدهما اختيارياً فتدبر قوله على جهة التعظيم

اي وجه التعظيم الظاهري والباطني كليهما فيخرج السخرية لانتفاء

يعني يكون علة الحمد التعظيم الظاهري والباطني فالاضافة في قول الشارح اضافة بيانية ۱۲ ط والاستهزاء ۱۲

التعظيم الباطني ولا يخرج مدائح الشعراء لتحقق التعظيم

الظاهري والباطني وان لم يتحقق الاعتقاد بناء على ان القضايا

هو العلم الجازم المطابق للواقع الثابت ۱۲

الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد بل تخييل وتصوير

بمضامين الشعر ۱۲

ع قوله ايشتمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد

الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم اوصاف ۱۲ منه

اي الاسناد ۱۲



قوله والمراد بالجميل الخ حمل الجميل في هذا التعريف على
الاختياري معللا بان المراد بالجميل في تعريف الحمد الفعل
الجميل والفعل لا يطلق في العرف الا على الاختياري فانه
لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد ونحوهما افعال هكذا
حمل المصنف رح الجميل في قول صاحب الكشاف الحمد هو الثناء
والنداء على الجميل معللا بهذا التعليل ولا يخفى ما فيه لكن المقام
خطابي قوله والمدح الخ الاحتمالات العقلية نظرا الى اعتبار
كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه
اختياريا ولا اختياريا كثيرة والمذاهب ههنا ثلث



الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا والثاني ان يكون المحمود

به والممدوح به اختياريين والثالث ان يكون المحمود عليه فقط

اختياريا والمحشي رح اختار الاول وتمسك بمثال اللؤلؤ وتوجيهه

ان الممدوح به في هذا المثال سواء كان المثال اخبارا او انشاء

هو كون اللؤلؤ ممدوحة على صفائها وهو ليس اختياريا وايضا فيه

اسناد الصفاء الى اللؤلؤ وهو ممدوح به بل كلما يقع في الكلام

ممدوحا عليه فهو يقع ممدوحا به دون العكس وكذا حال المحمود عليه

والمحمود به فافهم قوله وقيل المحمود يعم الخ على هذا القول

ع هذا جواب سوال مقدر وهو ان هذا المثال للممدوح عليه

لا للممدوح به حيث اتى بلفظ على فكيف يصح مثال الممدوح به منه

ع فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموما مطلقا وان كان

بينهما ملازمة بحسب الوقوع في نفس الامر على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما



يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ويقال حمدتها ولا يقال حمدتها

على صفائها قوله قيل الهداية الخ الدلالة الاولى اعم من الدلالة

لان الصفاء غير اختياري مع انه يشترط كون المحمود عليه اختياريا عند هذه الفرقة ١٢

الثانية بحسب التحقق مطلقا لا بحسب الصدق مطلقا وغير

اي الدلالة الموصلة الى المطلوب ١٢ — اي لا عموم بحسب الحمل حتى يحمل الاولى على الثانية ١٢

مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة

لاستحالة وجود الشئ بدون ما يترتب عليه ١٢ — اي الدلالة الموصلة ١٢

للايصال المستلزم له فالمعنى الاول يشتمل المؤمن والكافر والمعنى

اي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب ١٢

الثاني يختص بالمؤمن والمراد بالايصال في كلا المعنيين

اي الدلالة الموصلة ١٢

الايصال بالفعل ضرورة ان الايصال بالقوة ليس ايصالا في

الحقيقة ولو كان المراد اعم منه لم يكن فرق بين المعنيين تحققا

فلا يراد ١٢ — وهو خلاف ما حققه المحشي رح ١٢

ع هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه في الكلام

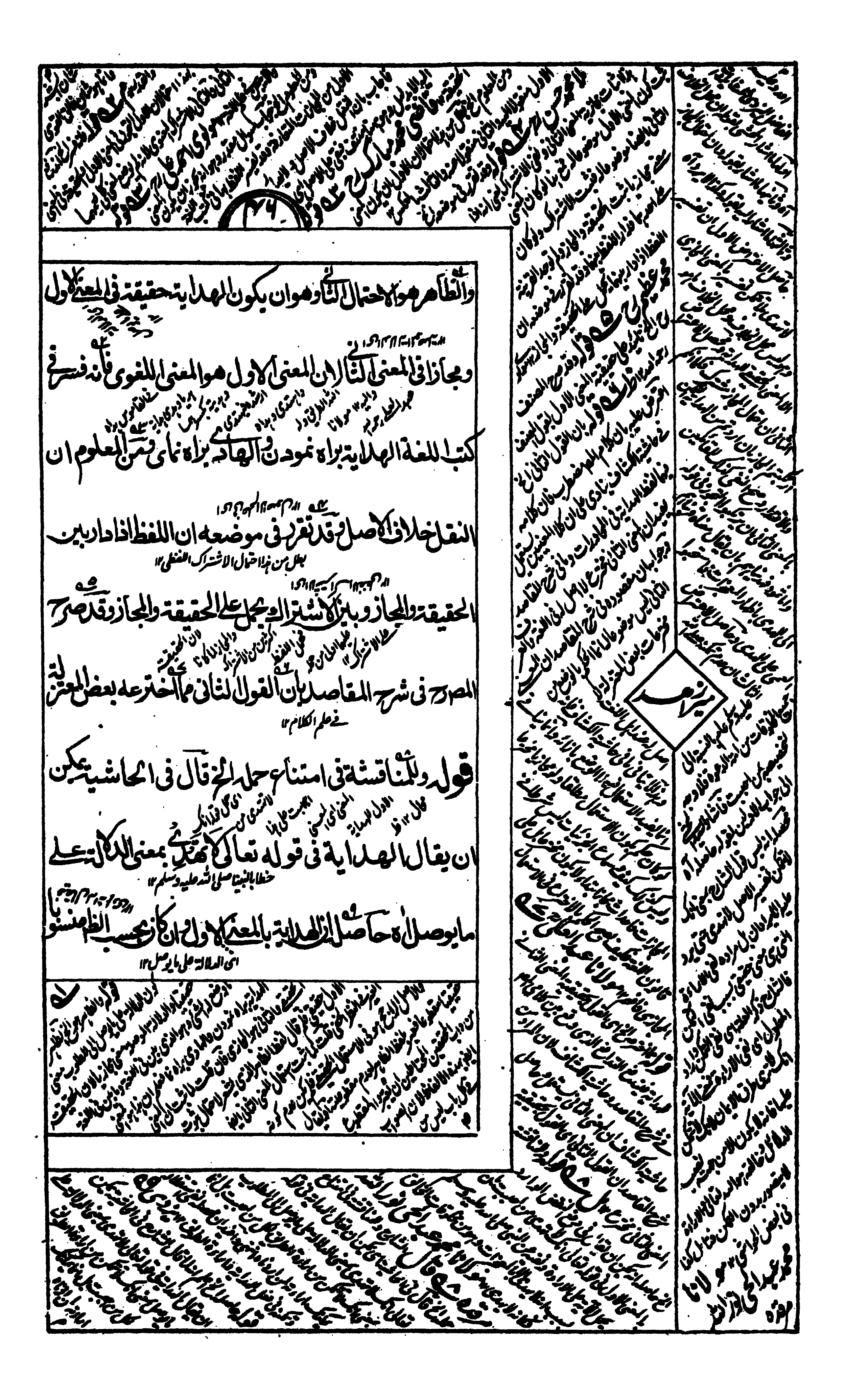
والا لا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفائها ضرورة ان لابد في

الحمد ما هو محمود عليه في الواقع وهو على القول باختياريته لا يمكن في اللؤلؤ ١٢ منه



فالنقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر الورود لان ثمود لم يؤمنوا
بنبيهم صالح عليه السلام ومعنى الآية على ما ذكره المصنف في شرح
المقاصد دعونا ثمود الى طريق الحق فاستحبوا الضلال اى فقدان طريق
يوصل الى المطلوب على الهدى اى وجدان طريق يوصل اليه قوله واحتمال
التجوز مشترك الاحتمالات ههنا اربعة التجوز في المعنى الاول
والتجوز في المعنى الثاني والاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي

ثم قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى على
الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الاراءة هو عدم الرؤية وكما
لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه مطاوعه كذلك لا يتصور بعد
الاراءة عدم الرؤية لانه مطاوعها ساقط مع ان فيه خلطا بين الهداية
والهدى واشتباها في مورد النقض منه وهو كون اللفظ الواحد
موضوعا لكل واحد من معناه منه وهو ان يكون له معنى ومعنى آخر وداله منه



والظاهر هو الاحتمال الثاني وهو ان يكون الهداية حقيقة في المعنى الاول

ومجازا في المعنى الثاني لان المعنى الاول هو المعنى اللغوي فانه فسر في

كتب اللغة الهداية براه نمودن والهادي براه نماي وفي العلوم ان

النقل خلاف الاصل وقد تقرر في موضعه ان اللفظ اذا دار بين

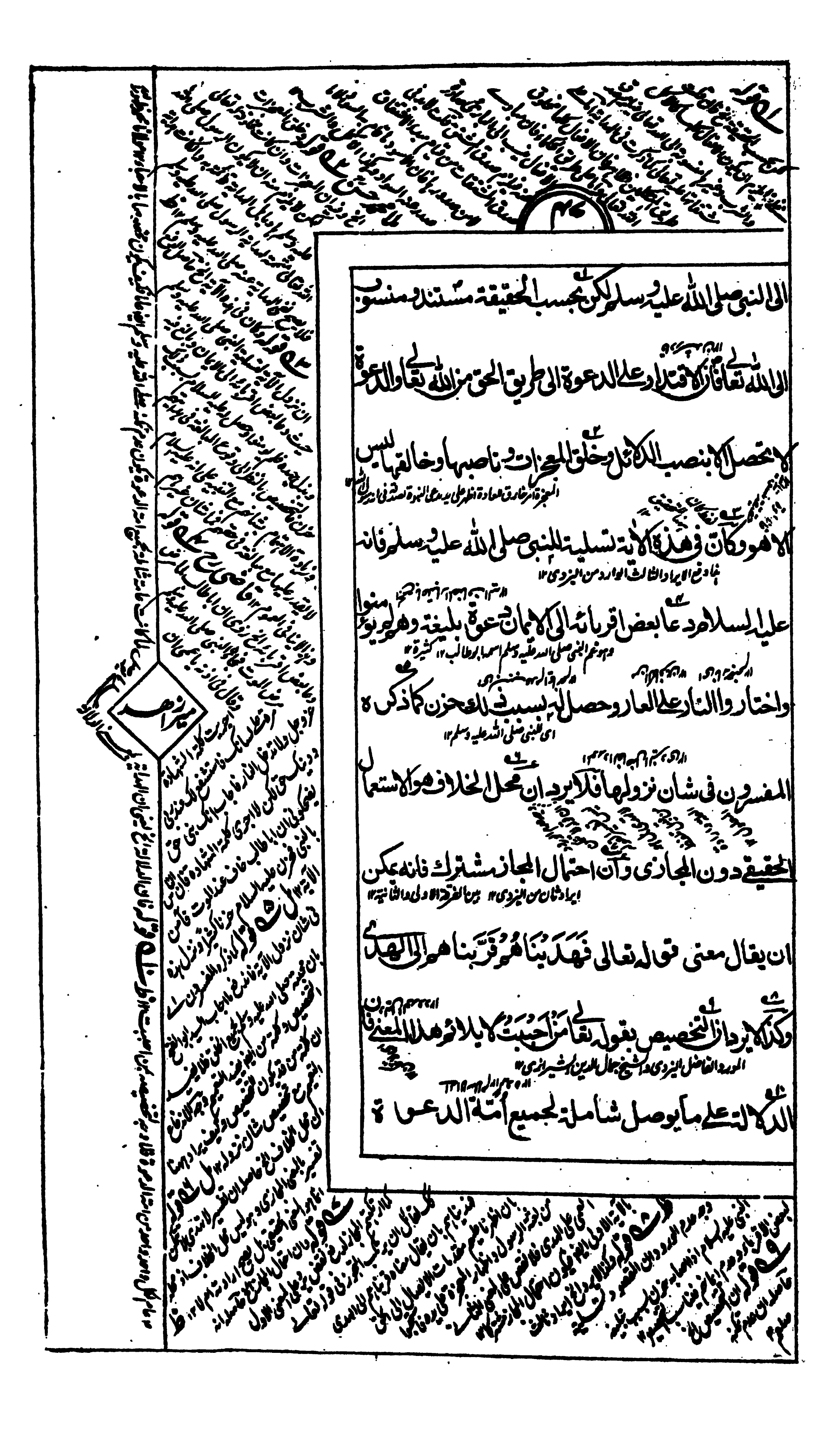
الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز وقد صرح

المصرح في شرح المقاصد بان القول الثاني مما اخترعه بعض المعتزلة

قوله وللمناقشة في امتناع حمله الخ قال في الحاشية يمكن

ان يقال الهداية في قوله تعالى لا تهدي بمعنى الدلالة على

ما يوصل فحاصله ان الهداية بالمعنى الاول وان كان بحسب الظاهر منسوبا



الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن بحسب الحقيقة مستند ومنسوب
الى الله تعالى فانه لا قادر على الدعوة الى طريق الحق من الله تعالى والدعوة
لا تحصل الا بنصب الدلائل وخلق المعجزات وناصبها وخالقها ليس
الا هو وكان في هذه الآية تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فانه
عليه السلام دعا بعض اقربائه الى الايمان دعوة بليغة وهم لم يؤمنوا
واختاروا النار على العار وحصل له بسبب ذلك حزن كما ذكره
المفسرون في شان نزولها فلا يرد ان محل الخلاف هو الاستعمال
الحقيقي دون المجازي وان احتمال المجاز مشترك فانه يمكن
ان يقال معنى قوله تعالى فهديناهم وقربناهم الى الهدى
وكذا لا يرد ان التخصيص بقوله تعالى من احببت لا يلائم هذا المعنى فان
الدلالة على ما يوصل شاملة لجميع امة الدعوة



وَلَكَ أَنْ تَقُولَ الْهِدَايَةُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ

اشارة الى الرد على الشيخ ميرزاجان حيث قال بارادة الفرد الكامل من الهداية في الآية المذكورة لانه معنى مجازي ١٢

مع الوصول ولا فقد قوله تعالى لا تهدي من احببت ذكر العام

وارادة الخاص من حيث انه هو فليس ههنا مجاز لما تقرر

اى من حيث ان الخاص عام لا باعتبار الخصوصية ١٢

في موضعه ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث

تمثيل لاطلاق العام على الخاص ١٢

انه انسان اطلاق حقيقي فما قال المص في شرح المقاصد الآيات المشتملة على

اى اطلاق في الموضوع له ثم اطلاقه من حيث الخصوصية معنى مجازي ١٢

اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال كقوله تعالى انك لا تهدي

من احببت ونحوه راجعة عندنا الى خلق الايمان والاهتداء او الكفر والضلال

كقوله تعالى يضل من يشاء اى عند الاشاعرة ١٢ — عطف تفسيري ١٢

ع يعني ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع عزل

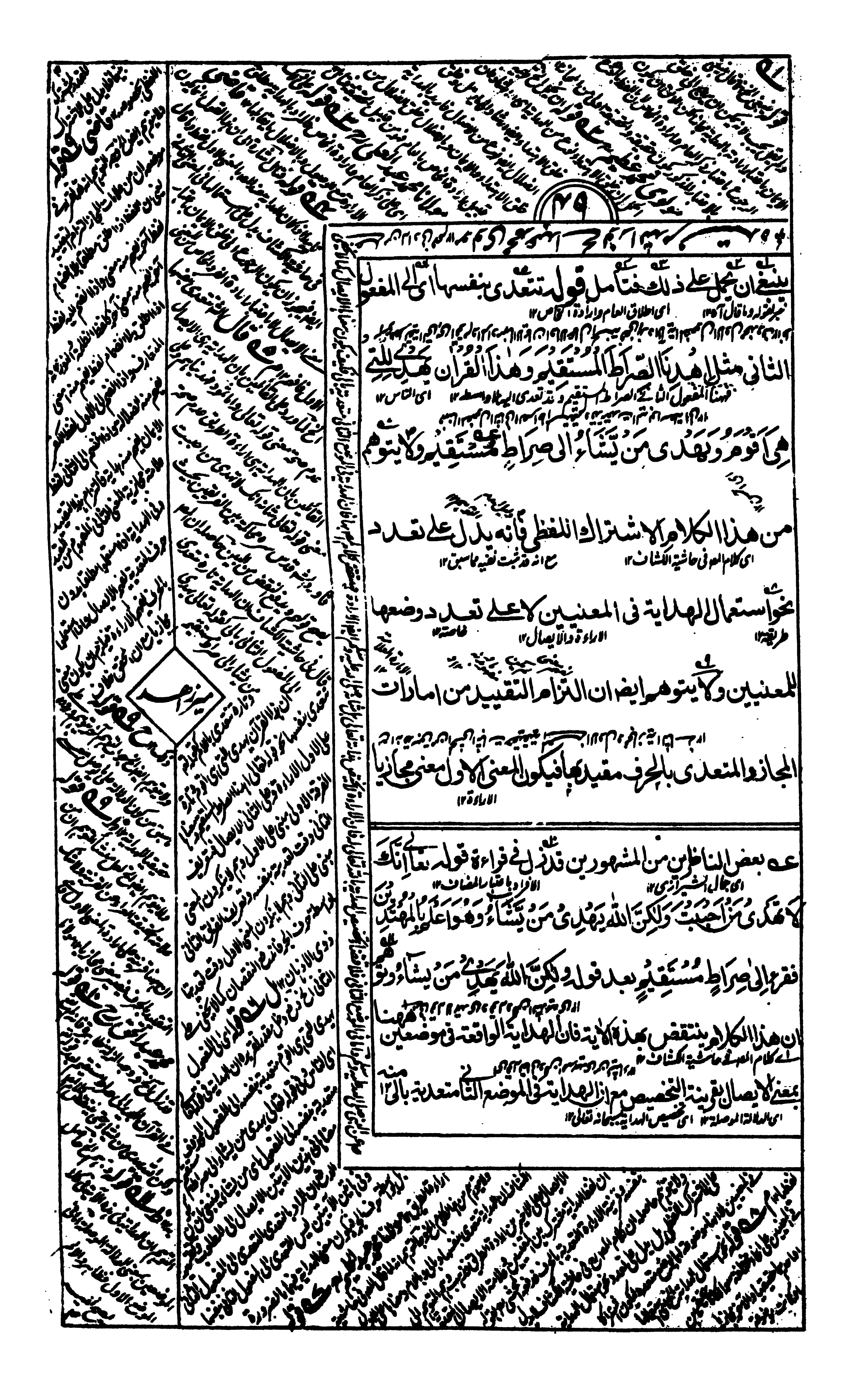
النظر عن خصوصيته اطلاق حقيقي لانه استعمال اللفظ فيما وضع له واما

خصوصية زيد ١٢

اطلاقه عليه من حيث الخصوصية فهو مجازي لانه استعمال

اى العام ١٢ اى على الخاص ١٢

اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في غير الموضوع له فهو الفرد المخصوص منه ١٢



ينبغي ان يحمل على ذلك فتامل قوله تتعدى بنفسها الى المفعول
الثاني مثل اهدنا الصراط المستقيم وهذا القران يهدي للتي
هي اقوم ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم ولا يتوهم
من هذا الكلام الاشتراك اللفظي فانه يدل على تعدد
نحو استعمال الهداية في المعنيين لا على تعدد وضعها
للمعنيين ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد من امارات
المجاز والمتعدى بالحرف مقيد بها فيكون المعنى الاول معنى مجازيا

ع بعض الناظرين من المشهورين قد ذل في قراءة قوله تعالى انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين
فقرءه الى صراط مستقيم بعد قوله ولكن الله يهدي من يشاء و
ان هذا الكلام ينتقض بهذه الاية فان الهداية الواقعة في موضعين
بمعنى الايصال بقرينة التخصيص مع ان الهداية في الموضع الثاني متعدية بالى



لان المتعدی بالحرف مقید بالمفعول والحرف واسطة فی التقیید

وقد نقل الجوهری ان الهدایة تتعدی بنفسها فی لغة الحجاز و

تتعدی بالحرف فی غیرها فیقال فی لغة الحجاز هدیته الطریق و فی

غیرها هدیته الی الطریق والله الهادی الی الطریق ومنه الوصول

الی التحقیق قوله ای الطریق المستوی اه فی التفسیر الاول اشارة

الی ان اضافة السواء الی الطریق من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف فان

السواء اما بمعنی المستوی او بمعنی الاستواء فوصف به الطریق مبالغة او

الوسط فوصف به الطریق کنایة عن الطریق المستوی ویحتمل ان

یکون هذا التفسیر للطریق ویکون اهدانا سواء الطریق المستوی



وفي التفسير الثاني اشارة الى ان الطريق المستوي والصراط المستقيم
طريق واحد وان المراد بالاستواء الاستقامة وحاصل
التفسير الثالث ان المراد بالصراط المستقيم مطابق
العقائد الحقة عموما او مطابق العقائد الاسلامية
خصوصا والاول انسب لانه مناسب لقسمي المنطق و
الكلام والثاني لقسم الكلام فقط قوله الظاهر فيه الخ
لان الظاهر ان المقصود من جعل التوفيق رفيقا لنا وذلك لا يحصل
الا بان يكون لنا متعلقا بالرفيق وصلة له قوله لامتناع تقدم ما في
حيز المضاف اليه عليه الخ لان تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه اما عليه فقط

ع وذلك لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وهو لن يكون الا خطا واحدا ١٢ منه
ع لانه يحتمل على ذلك التقدير ان يكون
رفيقا لنا او لغيرنا كما يقال اعطيت زيدا فرسا لاجلك ١٢ منه



او مع المضاف فيلزم الفصل بين المضاف اليه او تقدم المضاف

اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم تقدم

العامل فالفرق بين الوجهين ان الوجه الاول بالنظر

الى خصوص المضاف اليه ومعموله والى لزوم الفصل بين المضاف

والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف لا على التعين

والوجه الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله وان كان العامل والمعمول

ههنا المضاف اليه ومعموله والى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف على

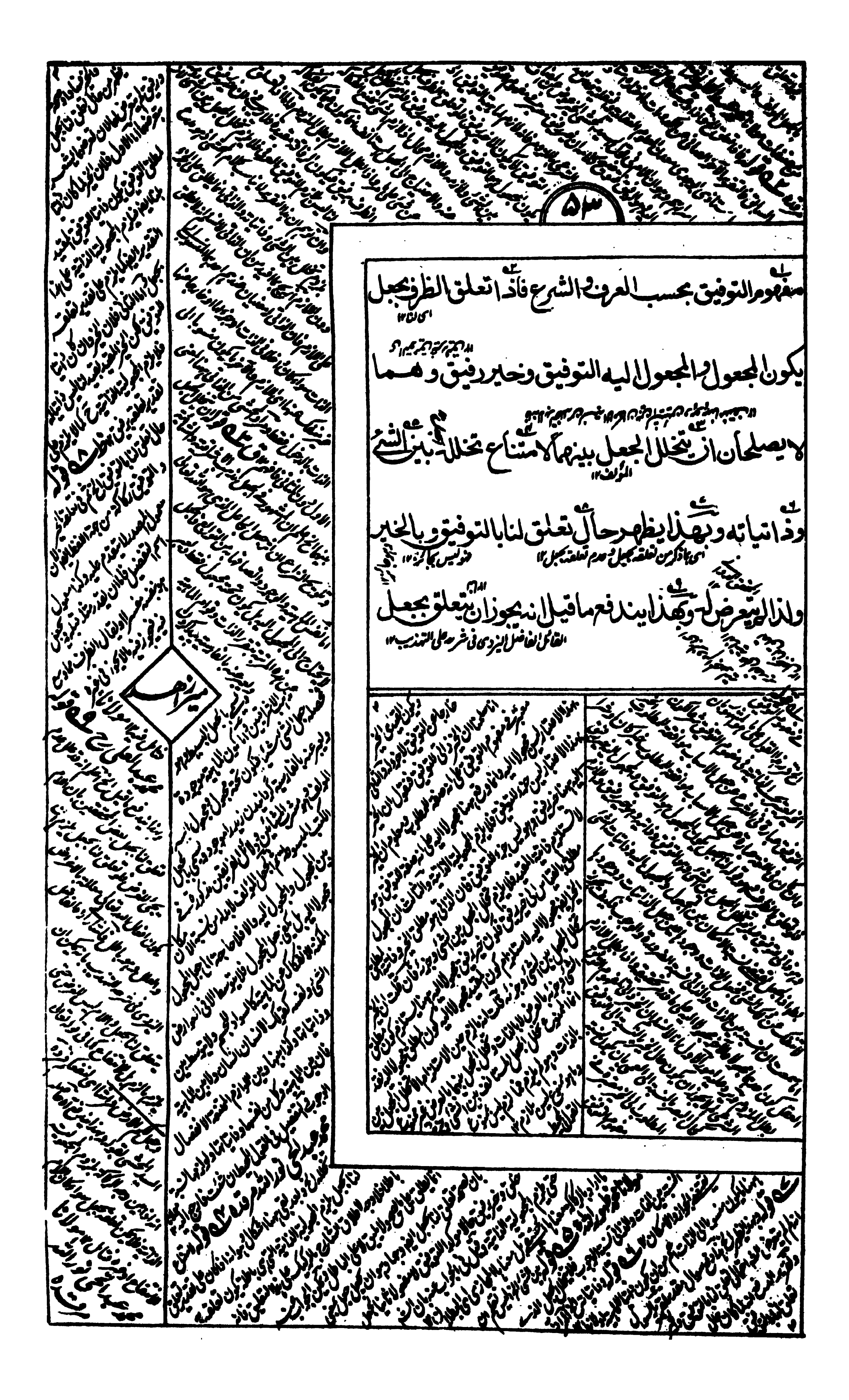
التعين **قوله** اما تعلقه الخ وذلك لان الخبر معتبر في

النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو في قوله لان مع اليه في قوله المضاف

اليه وبعضها مع الواو فقط بدون اليه وبعضها بالعكس وبعضها بدون

الواو وبدون اليه والظاهر ان النسخ التي بدون الواو غير صحيحة لان

امتناع تقدم ما في حيز المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات العربية لا يحتاج الى البيان



مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فاذا تعلق الظرف بجعل
يكون المجعول والمجعول اليه التوفيق وخير رفيق وهما
لا يصلحان ان يتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشيء
وذاتياته وبهذا يظهر حال تعلق لنا بالتوفيق وبالخير
ولذا لم يتعرض له وبهذا يندفع ما قيل انه يجوز ان يتعلق بجعل

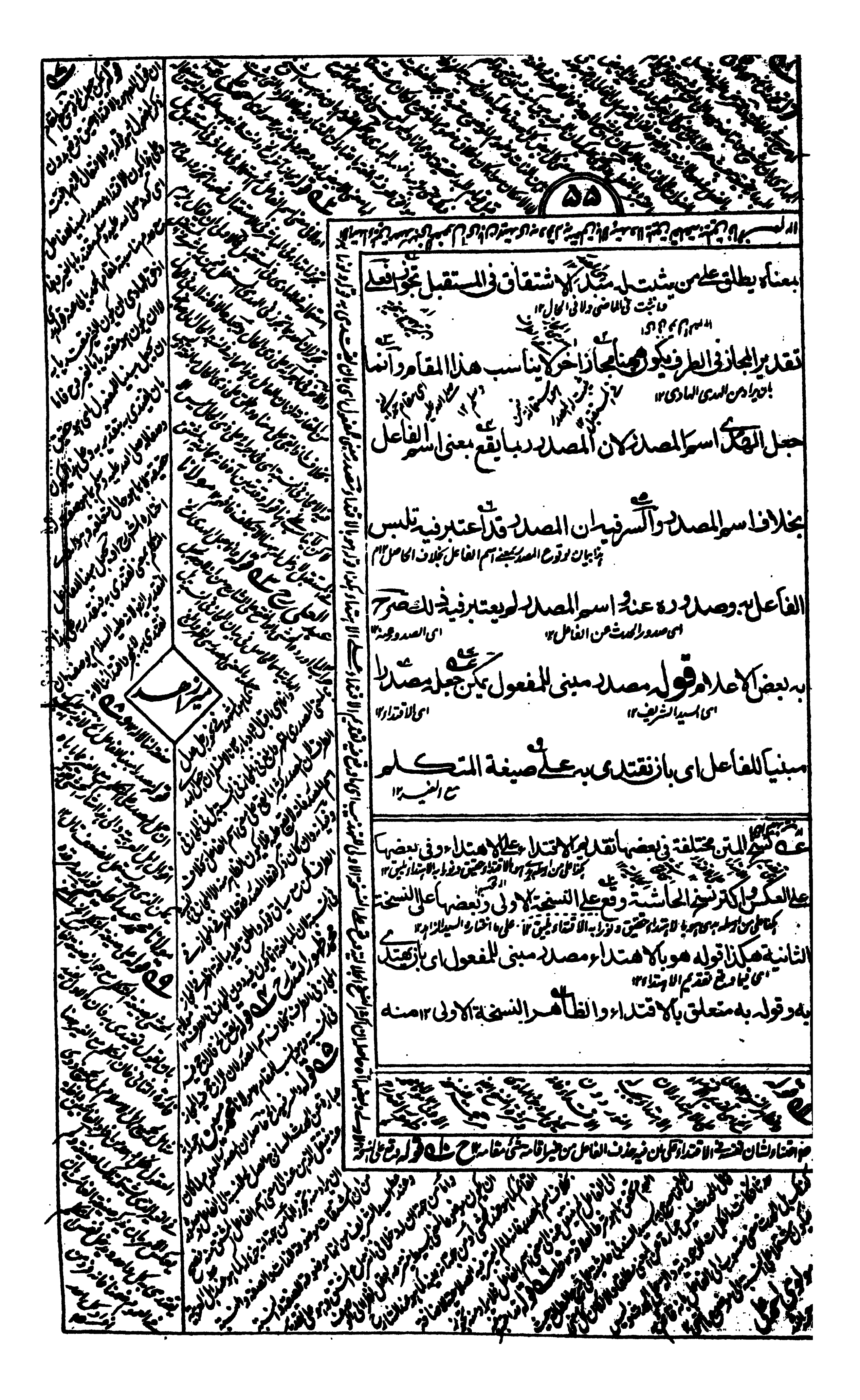
القائل الفاضل اليزدي في شرحه على التهذيب

میرزاهد



واللام للانتفاع كما في قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وغير ذلك فافهم قوله الظاهر انه يعني ان هدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل حتى يكون المجاز في الطرف بل اسم الحاصل بالمصدر واطلق على الفاعل مبالغة لان المجاز في النسبة ابلغ من المجاز في الطرف كما تقرر في موضعه ويمكن تاييده بان الرسول صلى الله عليه وسلم كان هاديا بعد الارسال لا حال الارسال وقد بين في موضعه ان المشتق وما هو

ع اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام المعنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب ومجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما يمكن بقاؤه كالحركة والتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه الضرب ولكنه سيضرب حقيقة بل مجازا



بمعناه يطلق على من يثبت له مبدأ الاشتقاق في المستقبل نحو فعلى

تقدير المجاز في الطرف يكون هنا مجازا آخر لا يناسب هذا المقام وانما

جعل الحكم اسم المصدر لان المصدر ربما يقع بمعنى اسم الفاعل

بخلاف اسم المصدر والسر فيه ان المصدر قد اعتبر فيه تلبس

الفاعل به وصدوره عنه واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك التصرح

به بعض الاعلام قوله مصدر مبني للمفعول يمكن جعله مصدرا

مبنيا للفاعل اي بان نقتدي به على صيغة المتكلم

ع نسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم الاقتداء على الاهتداء وفي بعضها

على العكس واكثر نسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى وبعضها على النسخة

الثانية هكذا قوله هو بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اي بان نهتدي

به وقوله به متعلق بالاقتداء والظاهر النسخة الاولى ١٢ منه



لكن الاولى اولى كما لا يخفى كيف و وصف الشئ بحال متعلقه ليس
وصفا للشئ حقيقة على ما قيل قوله لا يليق تعلقه بيليق كان
اهتداءنا يليق بنا لا به فانه كمال لنا لا له صلى الله عليه وسلم
ولو قيل في الاهتداء ان يكون مبنيا للمفعول و مبنيا للفاعل
على طبق ما قلنا في الاقتداء لكان تعلقه بيليق لا نقاء لكن الاول
اليق على ما مر في قوله بالاقتداء قوله بلغوا اقصاه اي هذا
مستفاد من معارج الحق فان الجمع المضاف يفيد العموم وكذا يستفاد
من مناهج الصدق وانهم سعدوا في كل منهج من مناهج الصدق ووصلوا
منتهاه بسبب التصديق والاتمام قوله هذا ايضا يحتمل الاستقرار اي سعدوا
متلبسين بالتصديق كما ان الثاني يحتمل يعني ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق
لكنه لم يتعرض بان السلوك في مناهج الصدق لا يتصور بدون التصديق



قوله التلبس ينبغي ان يكون من افعال العموم كالكون والحصول والثبوت

والوجود اذ ما من فعل له تعلق بالغير الا وهو متلبس به فالا

الظرف المستقر ههنا لا ينافي المشهور من ان الظرف المستقر

ما يكون متعلقه مقدرا عاما وليس مبنيا على مقال السيد

قدس سره في حاشية الكشاف ان الظرف المستقر ما يكون

متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا **قوله** اشارة

الى المرتب الحاضر في الذهن اه الالفاظ المرتبة ومعانيها

حين الاشارة حاصلة في الذهن بوجه اجمالي يتجدد

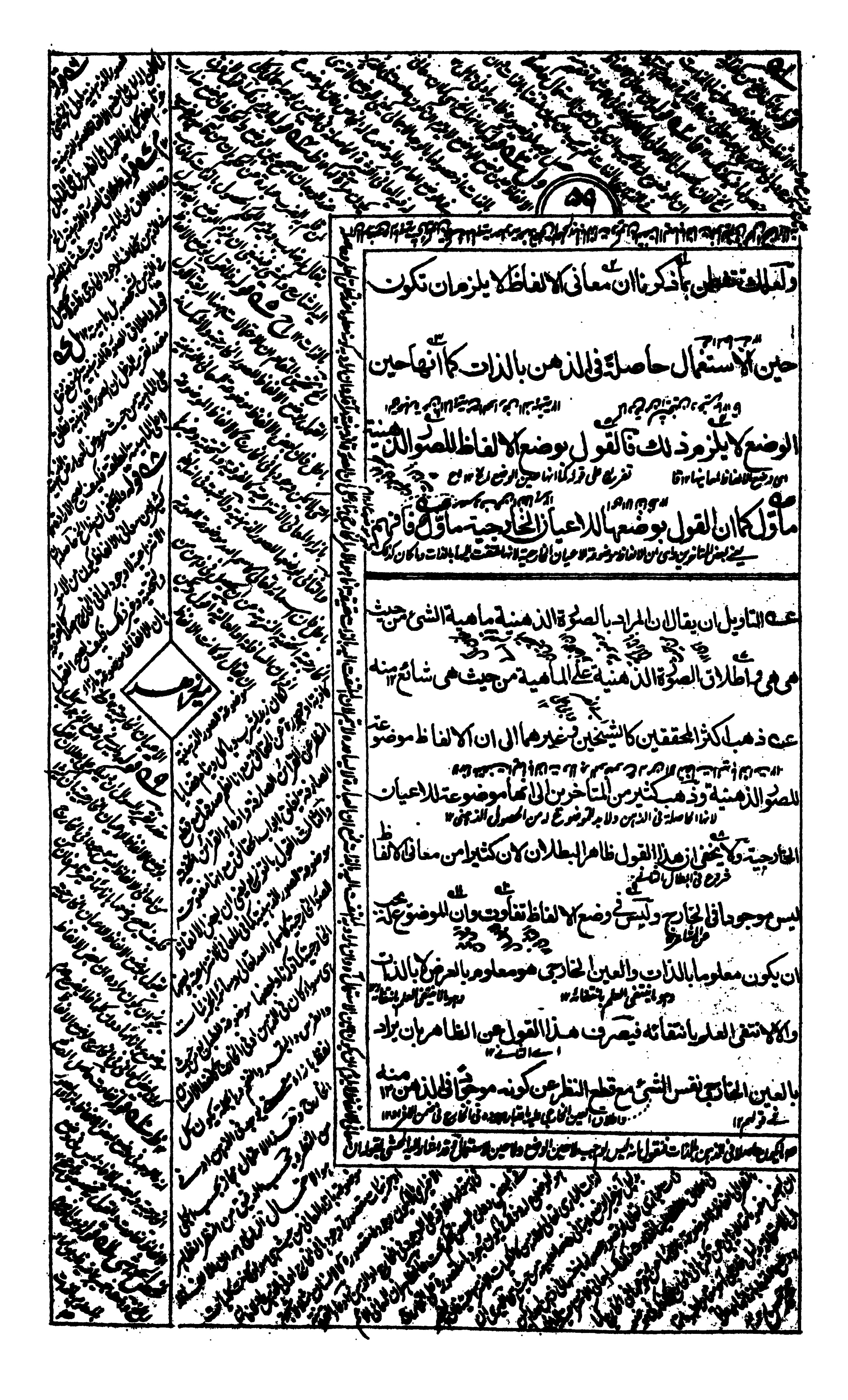
الوجه معها بالذات او بالعرض فالحضور في الذهن ان كان عبارة

عن الحصول فيه فهو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وان كان

عبارة عن التفات الذهن وملاحظته فليس الا بالذات



لان في علم الشيء بالوجه الوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت
اليه بالعرض والشيء حاصل في الذهن بالعرض وملتفت اليه بالذات
فالاشارة ههنا اشارة عقلية وهي تعيين العقل شيئا بدون
معونة الحس وهو يقتضي توجه العقل الى ذلك الشيء بالذات
وحصول صورة منه في العقل كذلك سواء كانت تلك الصورة
متحدة معه بالذات او بالعرض وتخييل الاشارة الحسية ههنا
بان المرتسم في الخيال حال في الخيال الحال في المتحيز بالذات
فيقبل الاشارة الحسية تخييل خال عن التحصيل فان الاشارة الحسية
هي تعيين الشيء بمعونة الحس وقد يعبر عنها بامتداد موهوم اخذ من المشير
الى المشار اليه فهي لا محالة تستدعي وجود المشار اليه في الخارج عند المشير



ولعلك تفطن بما ذكرنا ان معاني الالفاظ لا يلزم ان تكون
حين الاستعمال حاصلة في الذهن بالذات كما انها حين
الوضع لا يلزم ذلك فالقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية
ماول كما ان القول بوضعها للاعيان الخارجية ماول فانهم

التاويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ماهية الشيء من حيث
هي هي واطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي شائع ١٢ منه

ذهب اكثر المحققين كالشيخين وغيرهما الى ان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للاعيان
الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ
ليس موجودا في الخارج وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له
ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي هو معلوم بالعرض لا بالذات
ولا لانتفى العلم بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان يراد
بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا في الذهن ١٢ منه



قوله اذ لا حضور اذ بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند

المشير فلا يتجه ان يقال الالفاظ موجودة في الخارج في مجموع

ازمنة اجزائها بناء على ان الاعدام اللاحقة الزمانية

ليست اعداما حقيقية كما اختاره المحشي في الرسالة الوزيرية

مع ان الكلام ههنا على ما هو المشهور عند الجمهور قوله

الا اخبارا اه وايضا لا شك ان المشار اليه ههنا ليس الا ما

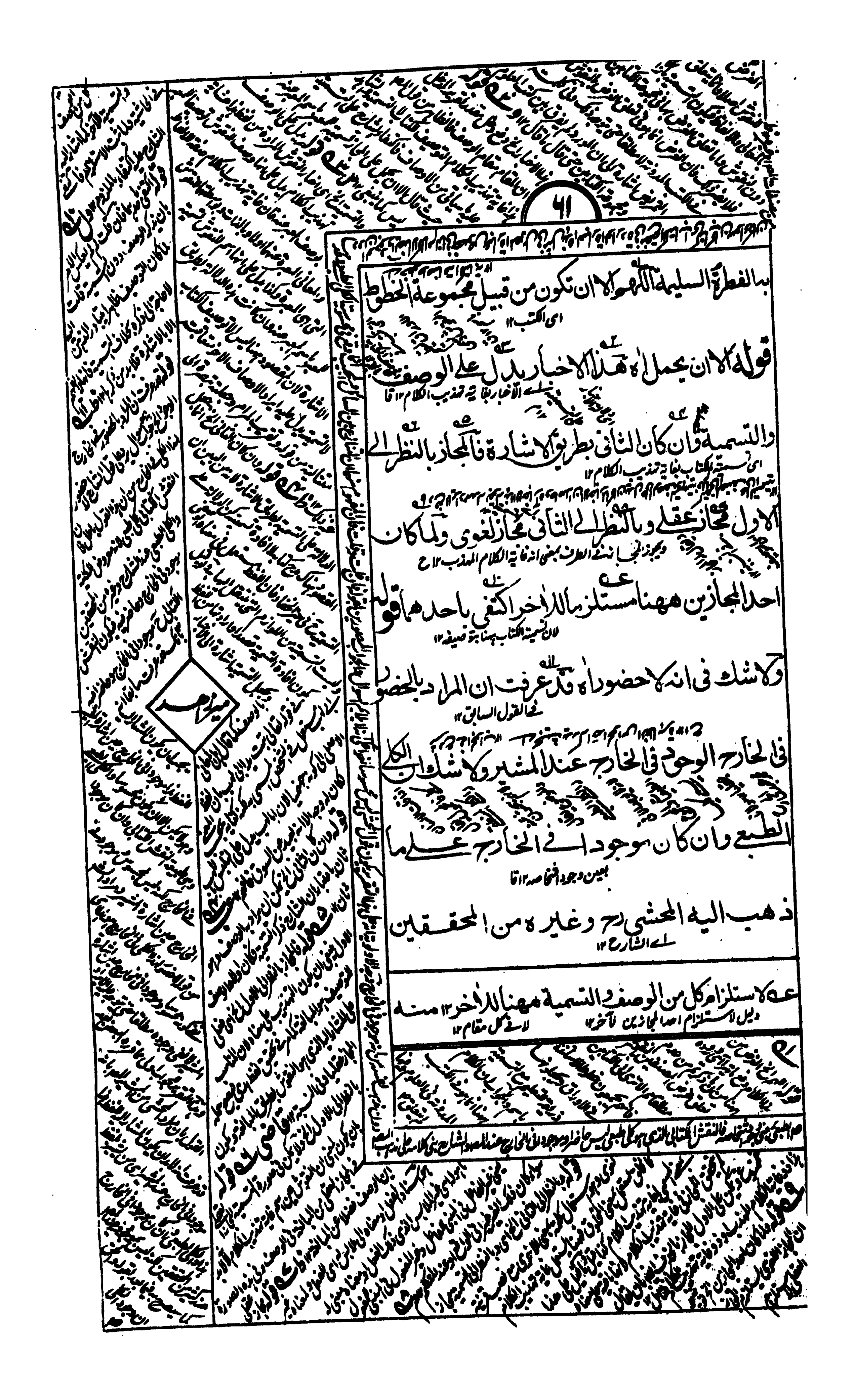
تعلق قصد المصنف رح بترتيبه ومن البين ان قصده لم يتعلق

بالنقوش وترتيبها الا ان يقال هذا من قبيل ذكر الدال وارادة المدلول

فذكر النقوش باسم الاشارة واريد بها مدلولاتها وهذا يظهر ان اسامي

الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش وحدها ولا مع غيرها

بل موضوعة بازاء المعاني او الالفاظ فان قصد المصنف لا يتعلق الا بهما كما يشهد



بالفطرة السليمة اللهم الا ان تكون من قبيل مجموعة الخطوط

اى الكتب ١٢

قوله الا ان يحمل اه هذا الاخبار يدل على الوصف

اى الاخبار بغاية تهذيب الكلام ١٢ قا

والتسمية وان كان الثانى بطريق الاشارة فالمجاز بالنظر الى

اى تسمية الكتاب بغاية تهذيب الكلام ١٢

الاول مجاز عقلى وبالنظر الى الثانى مجاز لغوى ولما كان

احد المجازين ههنا مستلزما للآخر اكتفى باحدهما قوله

لان تسمية الكتاب ههنا بتوصيفه ١٢

ولا شك فى انه لا حضور اه قد عرفت ان المراد بالحضور

فى القول السابق ١٢

فى الخارج الوجود فى الخارج عند المشهور ولا شك ان الكلى

الطبعى وان كان موجودا فى الخارج على ما

بعين وجود افراده ١٢ قا

ذهب اليه المحشى رح وغيره من المحققين

اى الشارح ١٢

ع لاستلزام كل من الوصف والتسمية ههنا للآخر ١٢ منه



لكنه ليس محسوسا او موجودا في الخارج عند المشائين فان قلت

وجود الوجود في الخارج لا يستلزم الاحساس ١٢

الكلي الطبعي والشخص متحدان في الوجود فلا يعقل كون الشخص

هو الكلي الطبعي المتشخص بالاشخاص الخارجية ١٢

محسوسا والكلي غير محسوس قلت معنى اتحادهما انه ليس في الخارج

فكيف لا يصح الاشارة الحسية اليه ١٢

الا شيئا مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له

الشخص ثم العقل قد ياخذ ذلك الشيء من حيث

هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له

الذي هو موضوع الحملية ١٢

المطلق والكلي الطبعي وقد ياخذ معها بان يكون

اي العوارض ١٢

كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا

اي مجموع الكلي والقيد والتقييد ١٢ — اي مجموع الكلي والتقييد ١٢

والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة ومن المعلوم



بالضرورة ان الشيء يكون محسوسا بعد اقترانه بعوارض

مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما وسياتي لك زيادة

وهي عبارة عن الهيئة الحاصلة التي من جهة احاطة المكان ١٢

تحقيق في ذلك فان قيل الحاضر في الذهن متشخص بالتشخص

القائل الشيخ يوسف الكوسج القراباغي ١٢

الذهني فالكلي ليس حاضرا في الذهن كما انه ليس حاضرا في

وهو نوع النقوش ههنا ١٢

الخارج قلنا قد عرفت ان الحصول في الذهن عبارة عن ملاحظة

اي الخارج عن المشاعر ١٢

الذهن والتفاته والفرق بين ملاحظة الذهن والحصول

فيه مما لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد فالذهن

يلاحظ الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض

وان كان في الخارج والذهن حاصلا معها

او عبارة عن الحصول في الذهن سواء

كان حصولا بالذات او بالعرض



فالكلي حاصل في الذهن بالعرض وان لم يكن حاصلا فيه بالذات وهذا حاصل في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات لا بالعرض لاتحاده مع التشخص الذهني بالذات وحاصل في الخارج بالعرض لا بالذات لان الظاهر انه عرضي للاشخاص الخارجية بل لا بالعرض ولا بالذات

قوله وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام متخصصة متشكلة باشكال مخصوصة والظاهر ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ دلالة وضعية وهذا يظهر جواب اخر عن السوال الاول ١٢ منه



لانه على تقدير كونه مشارا اليه ليس آلة لملاحظتها وقد سبق

انها لا تصلح للاشارة فتامل قوله ومن ههنا علمت الخ تحقيقه

ان التعين معتبر في مسميات الاسماء حتى ان اللفظ الواقع

عن شخصين او عن شخص واحد في وقتين والمعنى القائم

بذهنين يعد في العرف لفظا واحدا ومعنى واحدا فالتعين معتبر

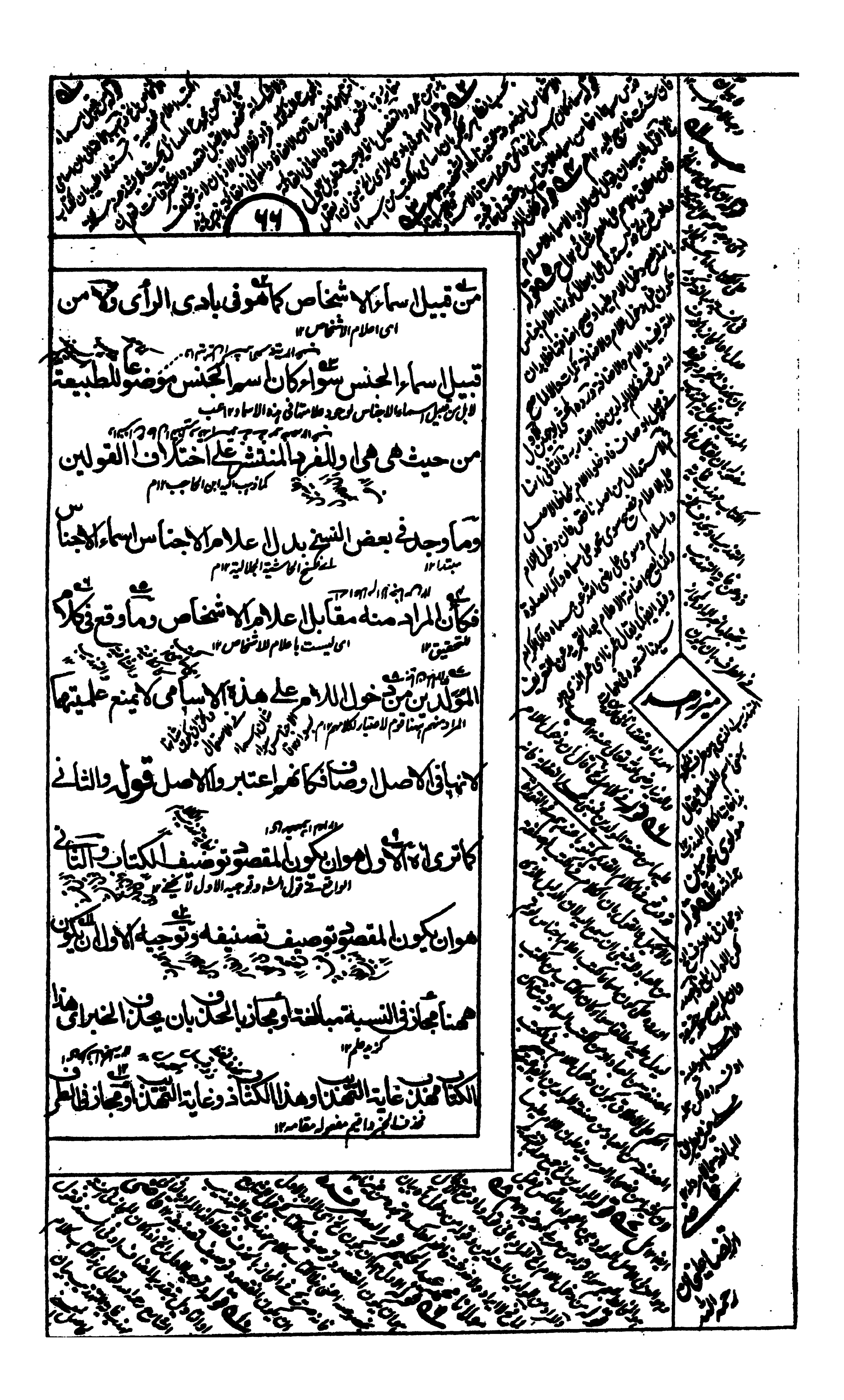
في معاني هذه الاسماء تعينا شخصيا او غير شخصي ثم

يظهر بالتامل انها اعراض مختلفة باختلاف المحال

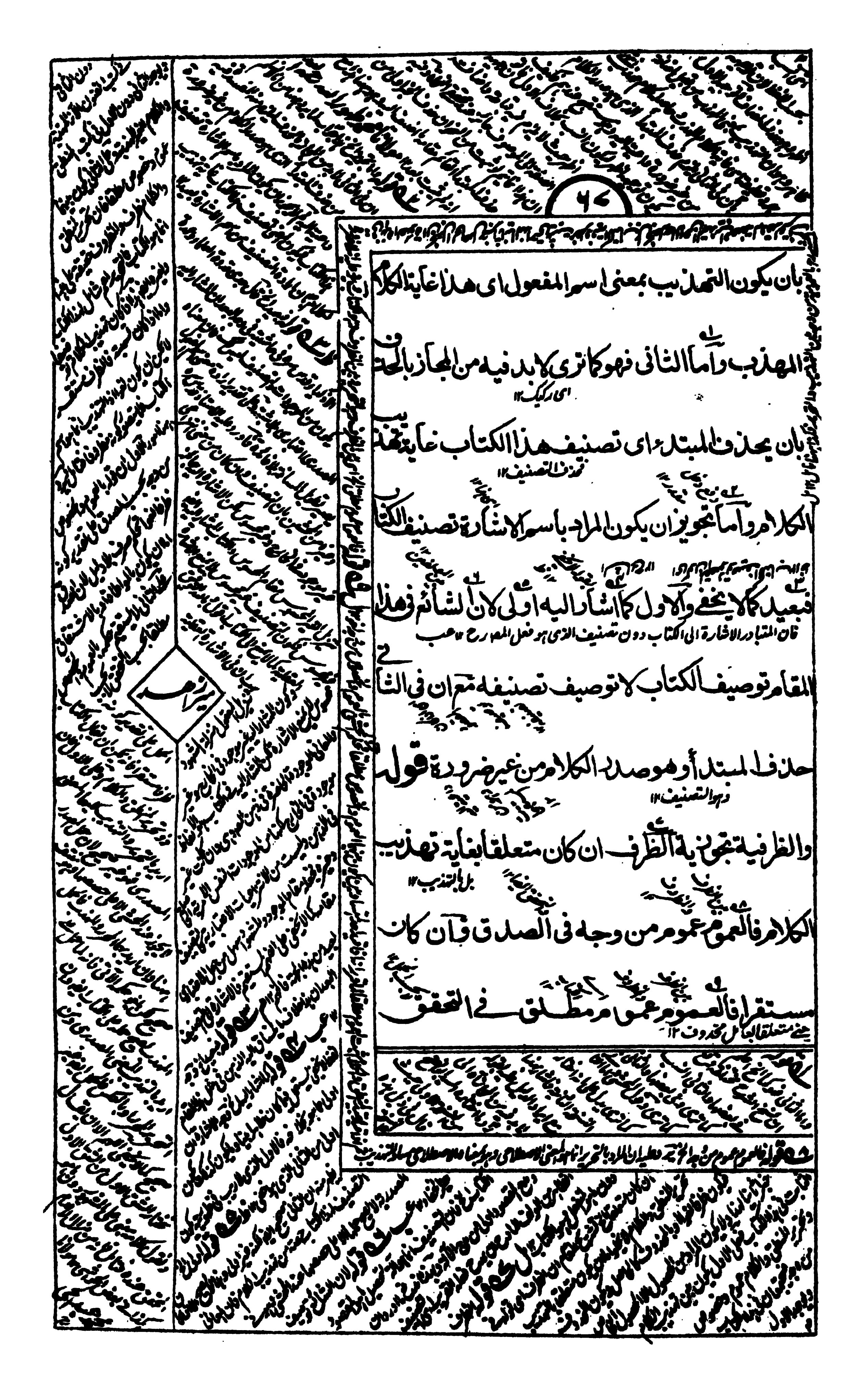
فلا يكون تعينها تعينا شخصيا فهذه الاسماء عند

التحقيق من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة

للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن فليست



من قبيل اسماء الاشخاص كما هو في بادي الرأي ولا من
قبيل اسماء الجنس سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة
من حيث هي هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين
وما وجد في بعض النسخ بدل الاعلام الاجناس اسماء الاجناس
فكان المراد منه مقابل اعلام الاشخاص وما وقع في كلام
المولدين من دخول اللام على هذه الاسامي لا يمنع علميتها
لانها في الاصل وصاف فكانهم اعتبروا الاصل قوله والثاني
كما ترى لان الاول هو ان يكون المقصود توصيف الكتاب والثاني
هو ان يكون المقصود توصيف تصنيفه وتوجيه الاول ان يكون
ههنا مجاز في النسبة مبالغة او مجاز بالحذف بان يحذف الخبر اي هذا
الكتاب مهذب غاية التهذيب وهذا الكتاب ذو غاية التهذيب او مجاز في الطرف



بان يكون التهذيب بمعنى اسم المفعول اى هذا غاية الكلام

المهذب واما الثانى فهو كما ترى لابد فيه من المجاز بالحذف

بان يحذف المبتدء اى تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب

الكلام واما تجويز ان يكون المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب

فبعيد كما لا يخفى والاول كما اشار اليه اولى لان الشائع فى هذا

المقام توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه مع ان فى الثانى

حذف المبتدأ وهو صدر الكلام من غير ضرورة قوله

والظرفية تجوز به الظرف ان كان متعلقا بغاية تهذيب

الكلام فالعموم عموم من وجه فى الصدق وان كان

مستقرا فالعموم عموم مطلق فى التحقق



قوله اي هذا مقرب اه تقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام

وحاصل المعنى هذا مقرب المرام الى الافهام غاية التقريب

بان يكون فيه مجاز عقلي او مجاز بالحذف او مجاز لغوي على نحو

ما ذكر في تهذيب الكلام واما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب

غاية تقريب المرام فبعيد كما مر والظاهر من التقريب المعنى اللغوي

فان الشائع في تفسير المعنى الاصطلاحي التقريب لا تقريب المرام

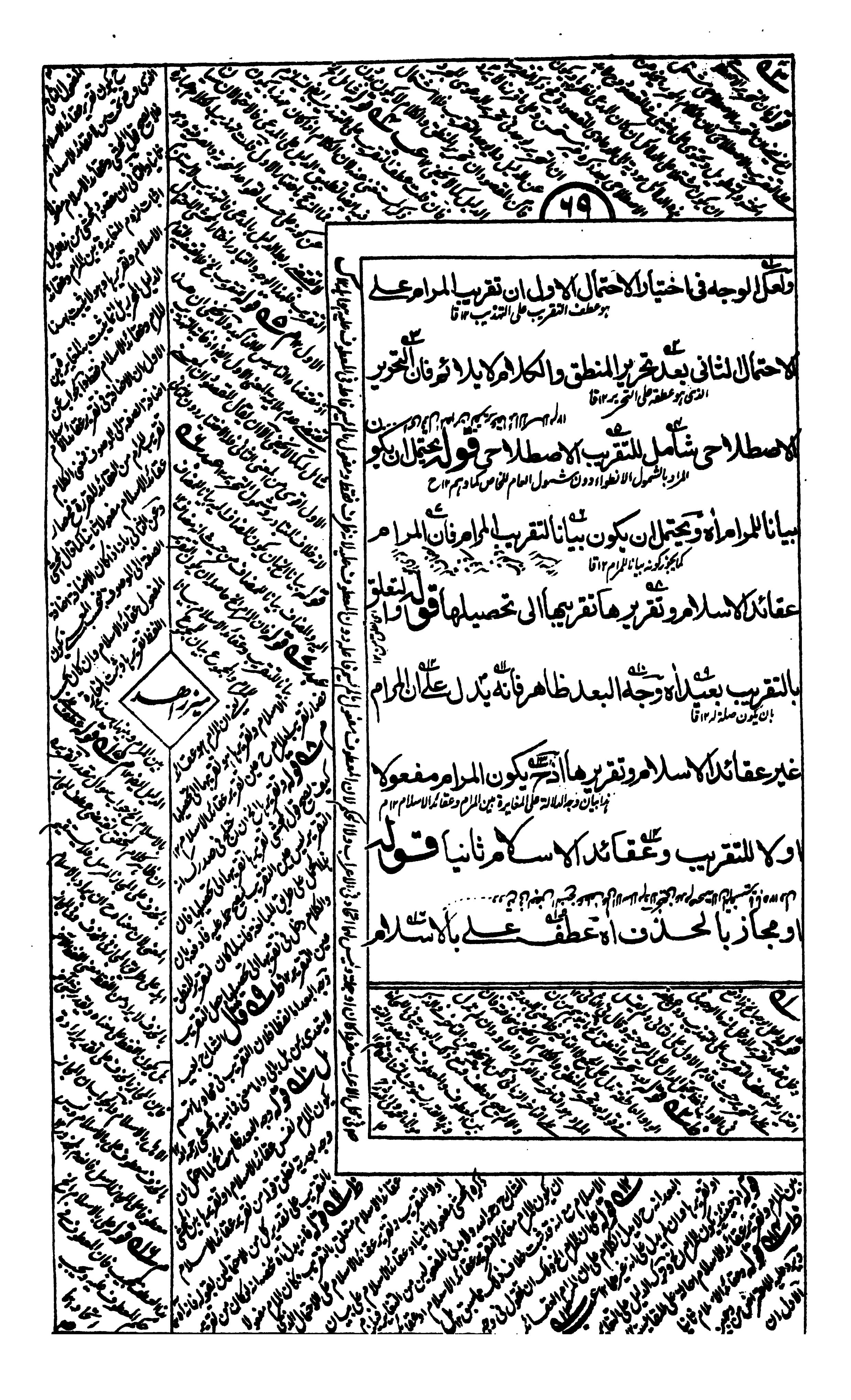
ويحتمل ان يكون معطوفا على التحرير اي هذا غاية تهذيب الكلام

في تقريب المرام وح المناسب التقريب بالمعنى الاصطلاحي

لان المعنى اللغوي لا يناسب ان يقع ظرفا للكتاب او لغاية

تهذيب الكلام كما ان التحرير اللغوي لا يجوز فان

التقريب الى الافهام يتأدى ان يكون لازم الاخبار



ولعل الوجه في اختيار الاحتمال الاول ان تقريب المرام على

هو عطف التقريب على التهذيب ١٢ قا

الاحتمال الثاني بعد تحرير المنطق والكلام لا يلائم فان التحرير

الذي هو عطفه على التحرير ١٢ قا

الاصطلاحي شامل للتقريب الاصطلاحي قوله يحتمل ان يكو

المراد بالشمول الانطواء دون شمول العام للخاص كما وهم ١٢ ح

بيانا للمرام اه ويحتمل ان يكون بيانا لتقريب المرام فان المرام

كما يجوز كونه بيانا للمرام ١٢ قا

عقائد الاسلام وتقريرها تقريبها الى تحصيلها قوله لتعلق

بالتقريب بعيد اه وجه البعد ظاهر فانه يدل على ان المرام

بان يكون صلة له ١٢ قا

غير عقائد الاسلام وتقريرها اذ حينئذ يكون المرام مفعولا

هذا بيان وجه الدلالة على المغايرة بين المرام وعقائد الاسلام ١٢ م

اولا للتقريب وعقائد الاسلام ثانيا قوله

او مجاز بالحذف اه عطف على بالاسلام



صفة للمحاول اما بالذات او بالعرض ١٢ مولانا محمد ظهور الله رحمه الله

اى يمكن ان يراد مجاز الحذف لا على مجاز المرسل كما لا يخفى قوله بمعنى

والا ليلوح على كلامه اثر الغلط ١٢

اسم الفاعل اه اكتفى ههنا بالمجاز اللغوى مع جواز المجاز العقلى الذى هو

وترك المجاز بالحذف بان يقال جعلته ذا تبصرة لظهوره ١٢ — وهو المجاز فى النسبة ١٢

ابلغ منه فكانه نظر الى قول المص جعلته فان جعل شئ عين شئ اخر

غير معقول والى قوله لمن حاول التبصر فانه لا يتصور التبصرة بدون التبصر

معطوف على قوله السابق الى قول المص ١٢

لكونهما متضائفين قوله اى تفهيم الغير اه مصدر مضاف الى الفاعل

التضائف بين الشيئين توقف تعقل كل منهما على تعقل الاخر كالابوة والبنوة ١٢

ع ولو جعل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ان فى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة ١٢ منه

بيان المبالغة ١٢



او الى المفعول وعلى كلا التقديرين التبصر لمن حاول او للغير

او لكليهما على ما يدل عليه صيغة حاول قوله ما زائدة اه

لبيان معنى لا سيما فانه اذا كان ما موصولة او موصوفة لم يكن

معناه لا مثل بل لا مثل شئ او لا مثل الذى الا ان يقال معناه

لا مثل سواء كان مع شئ او لا قوله وقد يحذف لا اه نقل

عن البلبانى ان استعمال لا سيما بلا لا لا نظير له فى كلام العرب

واعلم ان لا لنفى الجنس واسمه سى وخبره عند الجمهور

محذوف مثل موجود وعند الاخفش ما لكنه حينئذ لا يكون

الا نكرة موصوفة لان لا التبرية انما تعمل اذا كان اسمها نكرة

فيكون خبرها ايضا نكرة لامتناع تنكير المبتدأ وتعريف الخبر

والتفصيل مذكور فى حواشى الچلپى على المطول فى شرح الديباجة قوله وتحقيقه

تمه اى تفصيل هذا المقام من استعمالاته وتصرفاته واحوال ما بعده فى الاعراب وغيره ١٢



فيه اشارة الى ما ليس من كلمات الاستثناء حقيقة فان علماء الاصول قد اختلفوا فبعضهم ذهبوا الى ان المستثنى ليس فيه حكم اصلا

اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او النفي صرح به في شرح العضد لشرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان ما هو المشهور مبني على ان رفع النسبة الايجابية بعينها سلبها او الحكم فان العدم في الاشياء اصل فاذا قيل مثلا جاء القوم الا زيد لم يكن مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء



وبعضهم الحق ازفي حكما من غير جنس الحكم في المستثنى منه فعلى كلا القولين ليس
ههنا استثناء حقيقة اذ ههنا حكم من جنس الحكم السابق وقد صرح
بذلك في قوله على معان التي الخ قد علمت ان النقوش ليست الكتاب ولا جزءها
ولا مما غيرها الا على سبيل المجاز كيف وذلك لا يتعلق لقصد المصنفين ونظرهم
ومن المعلوم ان قصدهم ونظرهم لا يتعلق بالنقوش فانحصر الاحتمالات في الثلث
الالفاظ والمعاني والمركب منهما فان النظر ان كان الى الالفاظ كان الكتاب عبارة عن الفاظ
مخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وان كان الى المعاني فالكتاب عبارة عن
معان مخصوصة من حيث انه عبر عنها بالالفاظ المخصوصة وان كان الى كليهما
فالكتاب مركب منهما ولا يبعد ان يكون كل منها متحققا وبالجملة اطلاق
الكتاب على النقوش ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت الكتاب
قوله من النقوش المخصوصة الا ان يقيد النقوش



بدلالتها على الالفاظ المخصوصة كما قيد الالفاظ والمعاني فكأنه اشار الى

بالدلالة والتعبير ١٢ قا

النقوش ليس لها خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة

بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر عن دلالتها على المعاني المخصوصة

لها خصوصية معتبرة وكذا المعاني مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ

وهي الحاصلة من المادة والهيئة المخصوصة او من كليهما ١٢ اح

المخصوصة فقوله باعتبار دلالتها وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر

لها خصوصية اخرى ناشية من المادة والهيئة المخصوصة ١٢ قا

وليس متعلقا بالمخصوص قوله وعلى التقادير فالظرفية مجازية او على

رد على اليزدي ١٢ — السبعة ١٢ — في قول المص القسم الاول في المنطق ١٢

عن تقدير البيان كما هو المشهور فانه على ذلك التقدير

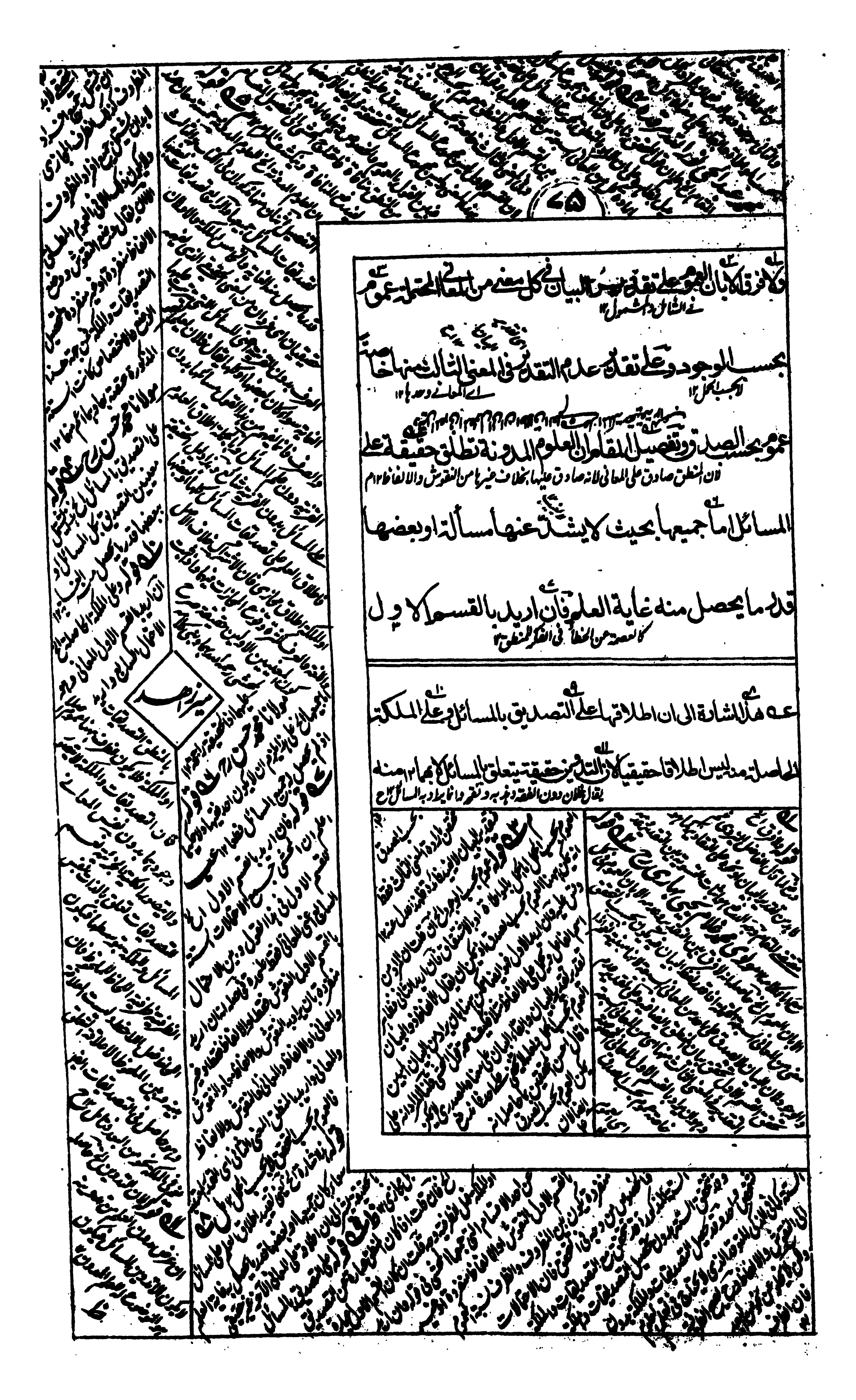
فيما بين الدافعين للدخل المذكور آه

ايضا لابد من اقامة الشمول العمومي مقام الظرفي

فلا فائدة في ايراده ١٢ قا

عـه الا ترى انه لو كتب الكاتب باي خط من الخطوط الكتب هذا الكتاب وكانت تلك المخصوصة بعينها ١٢ منه

بيان لعدم اعتبار الخصوصية الاخرى في النقوش ١٢ — اي سواء كان بالخط العربي او الفارسي ١٢



ولا فرق الا بان العموم على تقدير نفس البيان في كل معنى من المعاني المحتملة عموم
في الشأن والشمول

بحسب الوجود وعلى تقدير عدم التقدير في المعنى الثالث منها خاص
لا بحسب الحمل ای المعانی وحدها

عموم بحسب الصدق وتفصيل المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة على
لان المنطق صادق على المعانی لانه صادق عليها بخلاف غيرها من النقوش والالفاظ

المسائل اما جميعها بحيث لا يشذ عنها مسألة او بعضها

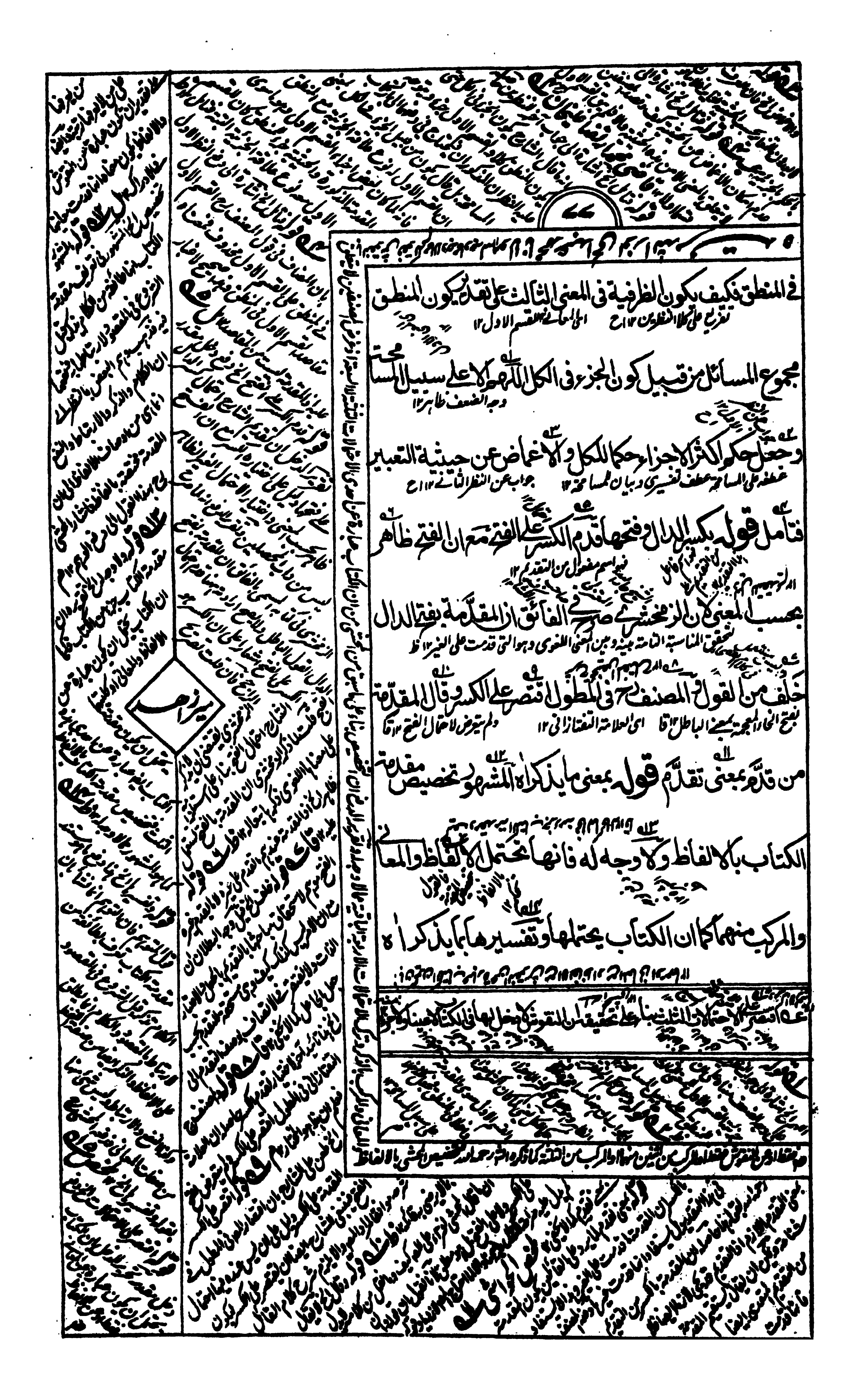
قدر ما يحصل منه غاية العلم فان اريد بالقسم الاول
كالعصمة عن الخطأ في الفكر المنطق

هذه اشارة الى ان اطلاقها على التصديق بالمسائل وعلى الملكة

الحاصلة منه ليس اطلاقا حقيقيا لان التدوين حقيقة يتعلق بالمسائل لا بهما منه
يقال فلان دون الفقه ودونه وتقرر وانما يراد به المسائل



النقوش والالفاظ مفردة او غير مفردة واريد بالمنطق المعنى الثاني
فلا شك انه اعم منه بحسب تحققه فقط ضرورة تحققه معه وبدونه
وعدم صدقه عليه واما المنطق بالمعنى الاول فهو على ذلك التقدير
مما لا يصلح ههنا كما لا يخفى وان اريد بالقسم الاول المعاني فان اريد
بالمنطق المعنى الثاني فهو اعم منه بحسب الصدق لصدقه على المسائل
المذكورة وعلى غيرها كمجموع المسائل وان اريد بالمنطق مجموع
المسائل فلا يكون بينهما عموم وخصوص لا في الصدق ولا في التحقق
بل كلية وجزئية ويكون الظرفية مجازية اقامة للشمول الكلي مقام
الشمول الظرفي هذا وبقي النظر بعد فان المقدمة داخلة في القسم
الاول على المعنى الثالث وخارجة عن المنطق وان المعنى الثالث هو
المعاني من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي بهذه الحيثية ليست داخلة



في المنطق فكيف يكون الظرفية في المعنى الثالث على تقدير كون المنطق
مجموع المسائل من قبيل كون الجزء في الكل اللهم إلا على سبيل المسامحة
وجعل حكم أكثر الأجزاء حكم الكل والإغماض عن حيثية التعبير
فتأمل قوله بكسر الدال وفتحها قدم الكسر على الفتح مع أن الفتح ظاهر
بحسب المعنى لأن الزمخشري صرح في الفائق أن المقدمة بفتح الدال
خلف من القول والمصنف رح في المطول اقتصر على الكسر وقال المقدمة
من قدم بمعنى تقدم قوله بمعنى ما يذكره المشهور تخصيص مقدمة
الكتاب بالألفاظ ولا وجه له فإنها تحتمل الألفاظ والمعاني
والمركب منهما كما أن الكتاب يحتملها وتفسيرها بما يذكر اه



لايناني ذلك فان كلا من اللفظ والمعاني يوصف بالذكر
والارتباط والنفع انما هو للمعنى دون اللفظ والكلام يطلق على
الملفوظ والمعقول في المعنى من حيث التعبير عنه باللفظ مباين
له لا من هذه الحيثية فالتغاير بين مقدمة الكتاب ومقدمة
العلم على تقدير ان يكون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ
وحدها او مع المعاني بحسب المفهوم والصدق وعلى
تقدير ان تكون عبارة عن المعاني وحدها بحسب المفهوم
فقط بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات ولا وجه ايضا
لتخصيص مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل بعض
ما يكون له ارتباط بالمقاصد وينتفع بها على الاستقلال ايضا مقدمة الكتاب
كان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم قوله فلا يرد انه



ولا يرد ايضا ان المصنف في المطول اثبت مقدمة الكتاب و مقدمة العلم وفي شرح الرسالة اثبت مقدمة الكتاب فقط ونفى مقدمة العلم لانه في المطول اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف المعتبر فيها بمعنى الارتباط بالمقاصد و النفع بها ونفى في شرح الرسالة على انه اخذه بالمعنى المشهور **قوله** الا انه تسامح في العبارة بل لا تسامح في شرح الرسالة ولا في المطول فانه فسر الامور الثلثة في شرح الرسالة ببيان الحاجة وبيان الماهية وبيان الموضوع وفي المطول الحد و الغاية و الموضوع فكانه لم يتيسر له الرجوع اليهما **قوله** من حيث ان العلم اه



اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى الذي به الانكشاف
والاول هو حصول الصورة والثاني الصورة الحاصلة ولا شك ان الغرض
العلمي لم يتعلق بالاول فانه ليس كاسبا ولا مكتسبا فالمراد بحصول
الصورة ههنا الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة هذا ما يذهب

ع المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم
على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف ١٢ منه
اي المعنى المصدري وما به الانكشاف ١٢ اعم من ان يكون حصوليا او حضوريا حادثا كان او قديما ١٢



اليه النظر الجلي ثم النظر الدقيق يحكم بان المراد بحصول الصورة

المعنى الحاصل بالمصدر وحقيقة ما يعبر عنه بالفارسية

أي بحسب متفاهم العرف كما يقال حاصل الضرب الالم ١٢ ح أي تحقيقه أعني الحاصل بالمصدر الذي هو حصول

بدانش وهي حالة ادراكية تتحقق عند حصول الشئ في الذهن

وتكون منشأ الانكشاف العلوم ١٢ — أي الصورة الحاصلة ١٢

وتلك الحالة الادراكية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن

لا دليل على وجوده ولا هذا الادعاء بلا بيان ١٢ ك

صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شئ في الذهن يحصل له

وهو عبارة عن كون المحمول خارجا عن حقيقة الموضوع ١٢ ط

وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا

المحمول ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه

أي ان كان الحالة عين الموضوع او جزءه

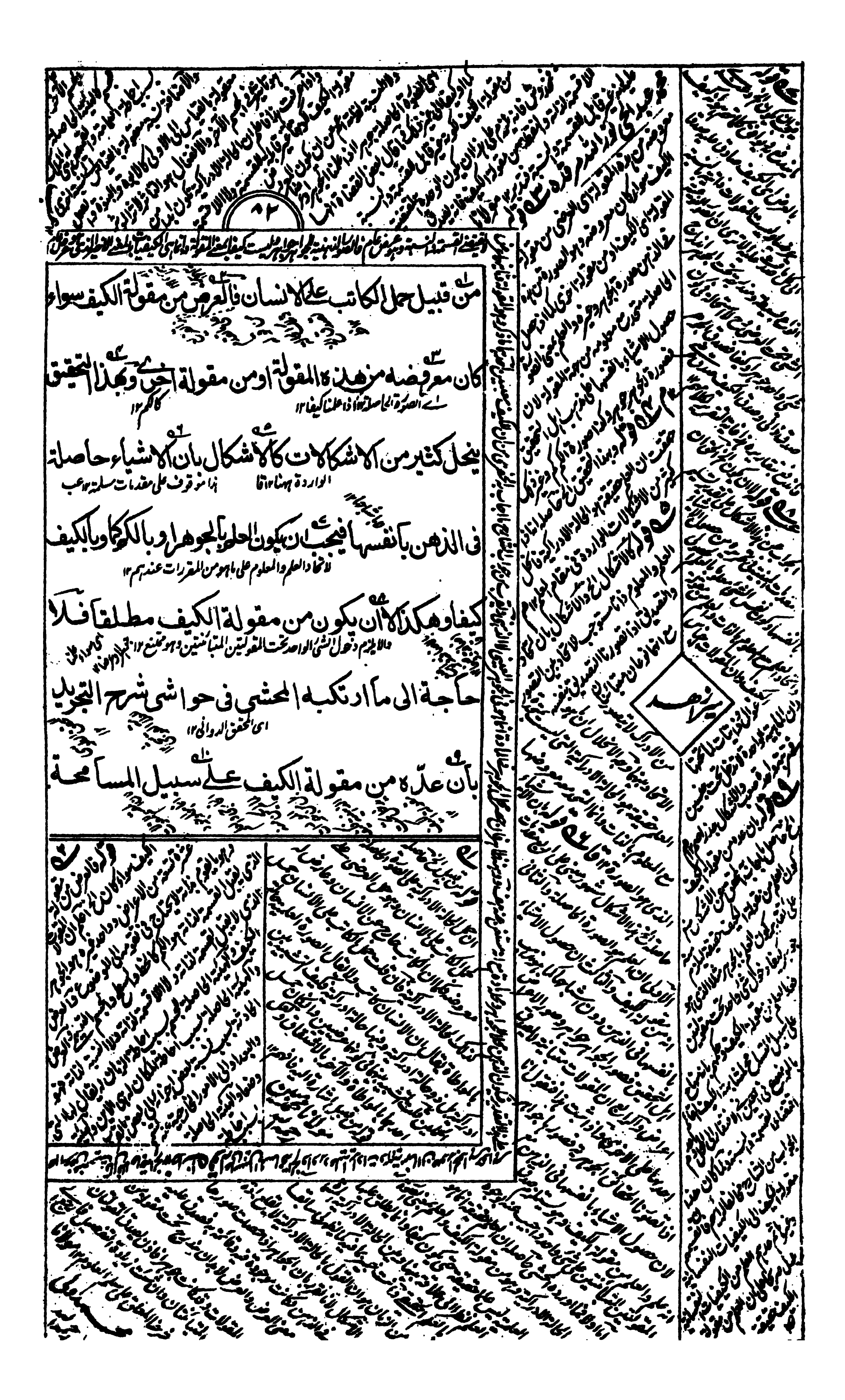
حال كونه موجودا في الخارج ضرورة ان الذات

عن الشارح ١٢

والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل

هذا على الثاني ١٢

ميرزاهد



من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعرض من مقولة الكيف سواء

كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى وبهذا التحقيق

اي الصورة الحاصلة اذا علمنا كيفا ١٢ — كالكم ١٢

ينحل كثير من الاشكالات كالاشكال بان الاشياء حاصلة

الواردة ههنا ١٢ قا — هذا موقوف على مقدمات مسلمة ١٢ عب

في الذهن بانفسها فيجب ان يكون العلم بالجوهر او بالكم او بالكيف

لاتحاد العلم والمعلوم على ما هو من المقررات عندهم ١٢

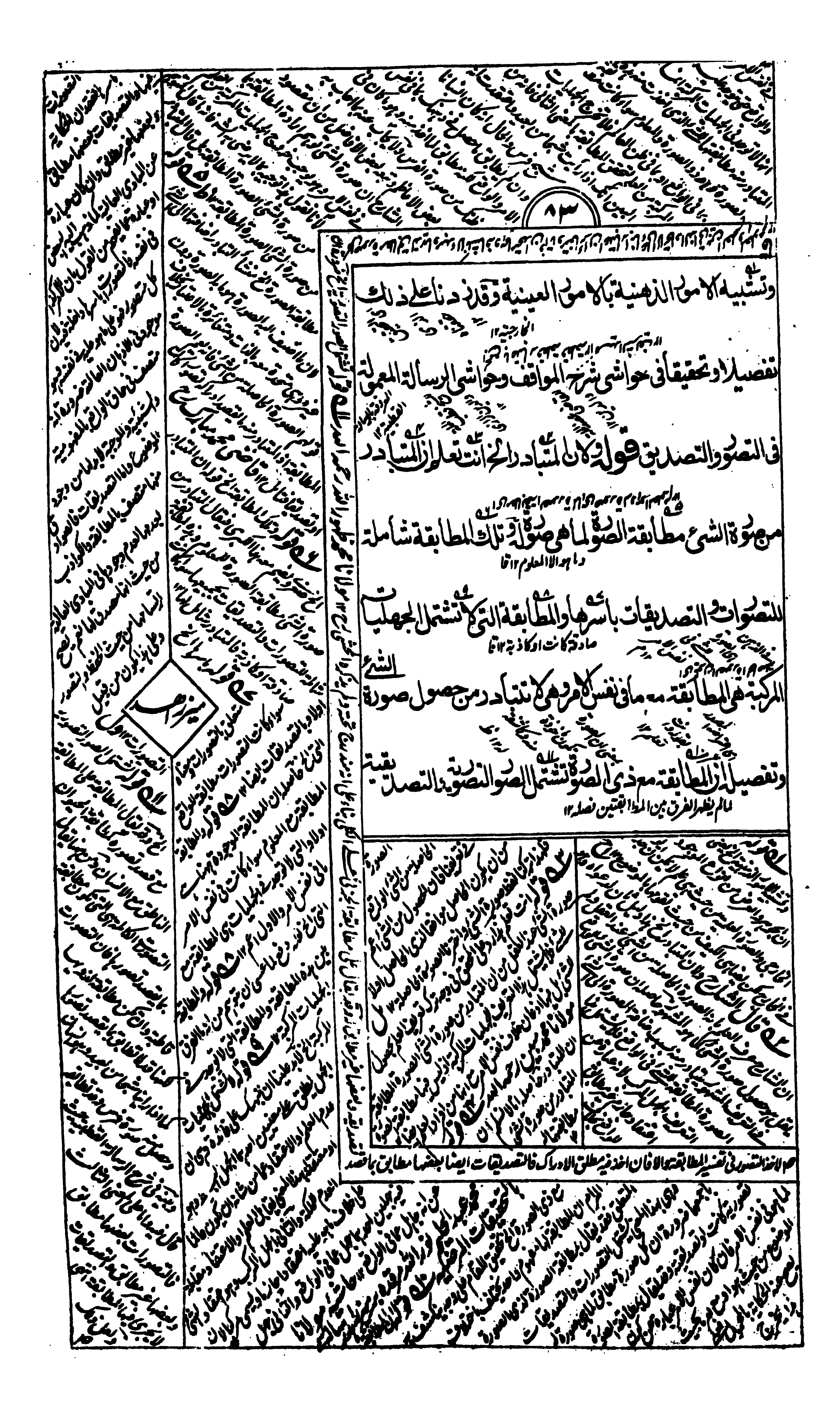
كيفا وهكذا الا ان يكون من مقولة الكيف مطلقا فلا

والا يلزم دخول الشئ الواحد تحت المقولتين المتباينتين وهو ممتنع ١٢

حاجة الى ما ارتكبه المحشي في حواشي شرح التجريد

اي المحقق الدواني ١٢

بان عده من مقولة الكيف على سبيل المسامحة



وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وقد دللنا على ذلك
تفصيلا وتحقيقا في حواشي شرح المواقف وحواشي الرسالة المعمولة
في التصور والتصديق قوله ولان المتبادر الخ انت تعلم ان المتبادر
من صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شاملة
للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات
المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صورة
وتفصيله ان المطابقة مع ذي الصورة تشمل الصورة التصورية والتصديقية



كلها فان صورة الانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس

وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع واللاوقوع والمطابقة

مع ما في نفس الامر تشتمل التصورات باسرها لان كل متصور

فهو موجود في نفس الامر لاتصافه بمفهوم ما وقابلة المفهومية

فهو موجود فيها ضرورة وجود الموصوف في ظرف الاتصاف

وتشتمل الصوادق من التصديقات فان قلت المعتبر في المطابقة

الصورة التصديقية من حيث انها حكاية عن الواقع المطابقة

مع المحكي عنه الا ترى انه اذا انتقش صورة على انها

حكاية عن زيد يعتبر فيه المطابقة مع ما هي حكاية عنه قلت

هب انه اذا نسبت الصورة التصديقية بخصوصها الى الشيء المطابق وتبيانا

منه المحكي عنه واما اذا نسبت الصورة مطلقا اليه فلا لتباين متحد والصورة



قوله ولانه يخرج عنه الا ان يقال المراد بالعقل ههنا

الذهن فانه ربما اطلق العقل على الذهن مقابل الخارج فان قلت فح

يخرج الادراك الذي بتوسط الحواس الظاهرة فان هذا الادراك انما هو

بوجود المدرك في الخارج عند المدرك قلت مدركات الحس الظاهر

حال الاحساس تنطبع في الحس المشترك فانه يأخذ الصورة

عن المادة حال كونها موجودة عند الحس فاذا ازالت هذه

الحالة تزول تلك الصورة عنه وتحصل في الخيال ثم هذه الوجوه الثلثة

يعني ان الظاهر المتبادر من قوله ثم نقل ان المقصود بيان سبب العدول عن هذه

التعريف فقط فنقل تلك الادلة فيصح كل احد من الوجوه الثلث وجها

مستقلا لذلك ويحتمل ايضا ان يكون المقصود قال ذلك التعريف لم يخل ذلك

لما فيه من المسامحات الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه وجها لمجموعه

للعدول عنه الى ذلك بخصوصه لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من

لفظ عند الذي يتبادر منه المقارنة لا الحصول فقط فيه وقوع

في الذي هرب لاجله الا ان يجاب بالقلة والكثرة ١٢ منه

مير زاهد



تنبیہ لتیقن کہ حقیقۃ الحال وینکشف کہ مفاد ہ ۔۔ مولانا محمد عبد الحی عفی اللہ عنہ

للعدول عن التعریف بحصول صورۃ الشیء فی العقل کما یدل علیہ

قولہ لم نقل الخ للعدول عنہ الی التعریف بالصورۃ الحاصلۃ عند

العقل فلا یصیر وجہا واحدا لقولہ وہو مطلق الصورۃ لتعریف

اخر للعلم علی ما اختارہ فی ہذا المقام والاول یختص بعلم الممکن

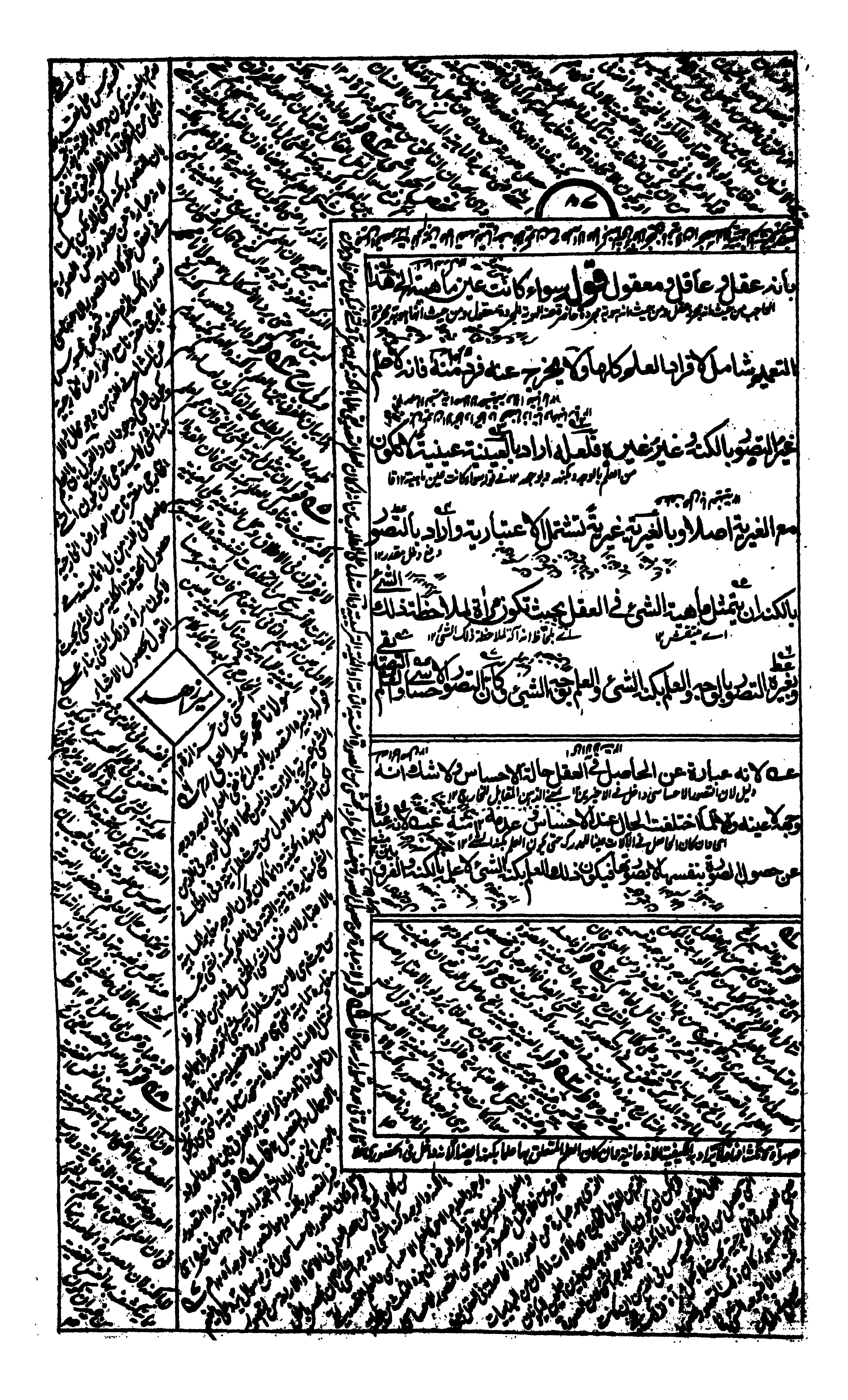
والعلم الحصولی وہذا یعم علم الواجب والممکن والعلم الحضوری

والحصولی ویحتمل ان یکون بیانا للتعریف الاول فان الحضور والحصول

کالمترادفین والشیء یسمی صورۃ من حیث الحضور العلمی کما من حیث

الوجود الذہنی فقط کما یتوہم من کلام بعضہم والفلاسفۃ لا یتحاشون

عن اطلاق العقل علی ما یشتمل الواجب حیث صرحوا



بانه عقل وعاقل ومعقول قوله سواء كانت عين ماهيته فهذا

التعريف شامل لافراد العلم كلها ولا يخرج عنه فرد منه فانه لا علم

غير التصور بالكنه وغيره فلعله اراد بالعينية عينية الكون

مع الغيرية اصلا وبالغيرية غيرية تستلزم الاعتبارية واراد بالتصور

بالكنه ان يتمثل ماهية الشيء في العقل بحيث تكون مرآة لملاحظة ذلك

وبغيره التصور بالوجه والعلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء كان التصور حساً او الم

قوله لانه عبارة عن الحاصل في العقل حالة الاحساس ولا شك انه

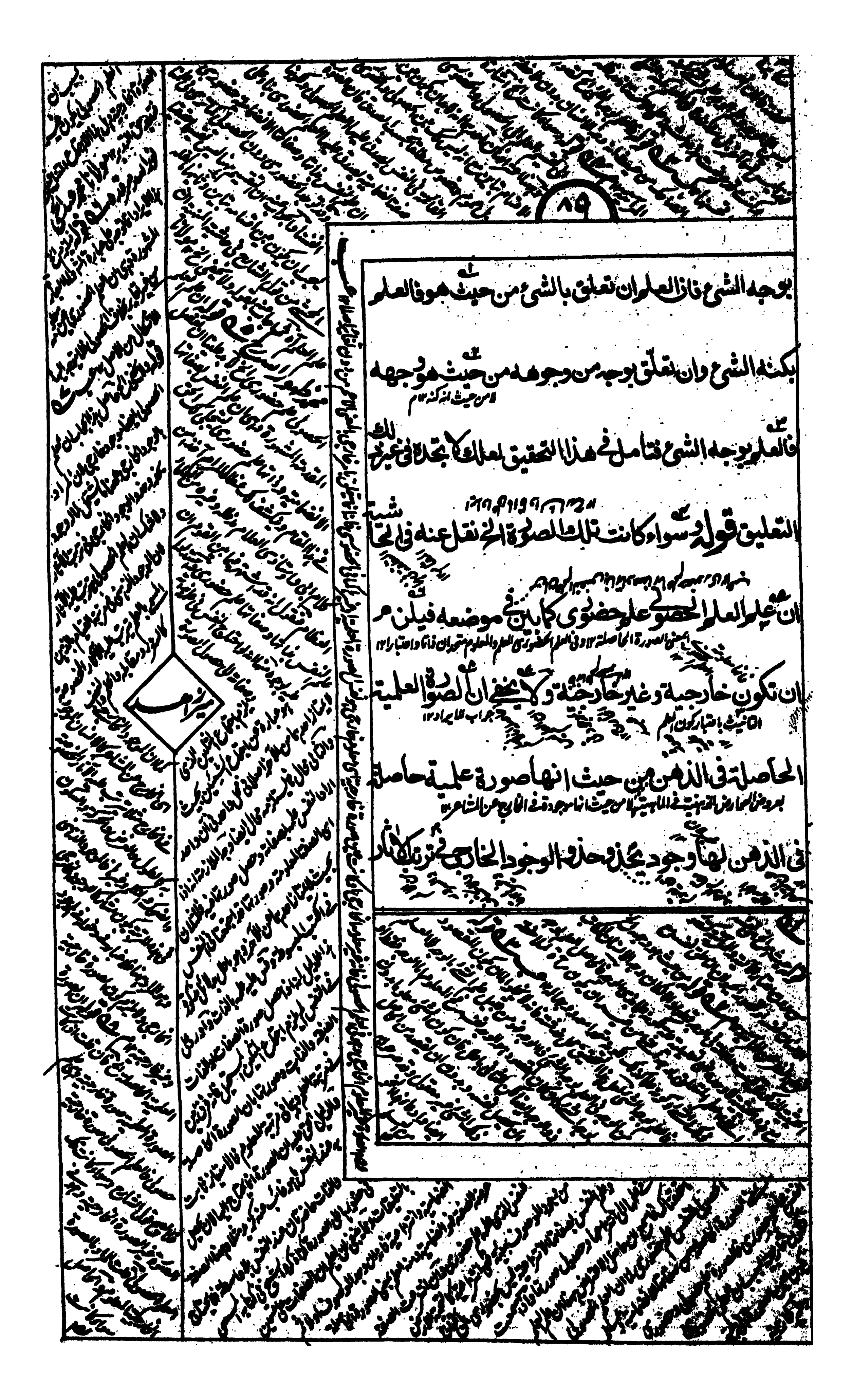
وجه لا عينه ولهذا اختلفت الحال عند الاحساس وعدمه قوله لانه عبارة

عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك العلم بكنه الشيء لا علما بالكنه الفرق



والعلم الحضوري من جملة الاخيرين على ما يظهر بالتأمل الصادق
فالصورة في التصور بالكنه عين ماهية المدرك بعينه والتغاير في غيره
غيرها ولو بالاعتبار الا ترى ان الحيوان الناطق عين ماهية الانسان
من غير تغاير فان ماهية الشيء عبارة عن الحقيقة الكلية المعقولة
من حيث هي كلية ومعقولة وتحقيق المقام ان الصورة العلمية من الشيء
قد تكون مرآة لملاحظته وهي منقسمة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه
فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار
فالتصور بالكنه وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون
مرآة لملاحظته وهي منقسمة الى العلم بكنه الشيء والعلم

ع لان العلم الحضوري عبارة عن حضور الصورة الخارجية
عند المدرك لا عن تمثل الماهية الكلية في العقل ١٢ منه



بوجه الشيء فان العلم ان تعلق بالشيء من حيث هو فالعلم

بكنه الشيء وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه

فالعلم بوجه الشيء فتامل في هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير ذلك

التعليق قوله وسواء كانت تلك الصورة الخ نقل عنه في الحاشية

ان علم العلم الحصولي علم حضوري كما بين في موضعه فيلزم

ان تكون خارجية وغير خارجية ولا يخفى ان الصورة العلمية

الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية حاصلة

في الذهن لها وجود ظلي وحظ من الوجود الخارجي في ترتب الآثار



فالمراد بالوجود الخارجي ههنا ما يشتمل هذا النحو من الوجود

وتفصيل المقام ان ههنا اعتبارات الاول اعتبار الشيء من

حيث هو والثاني اعتباره من حيث العوارض الخارجية

والثالث اعتباره من حيث العوارض الذهنية فالشيء

من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول

صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معا لحصوله

في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته والشيء من حيث

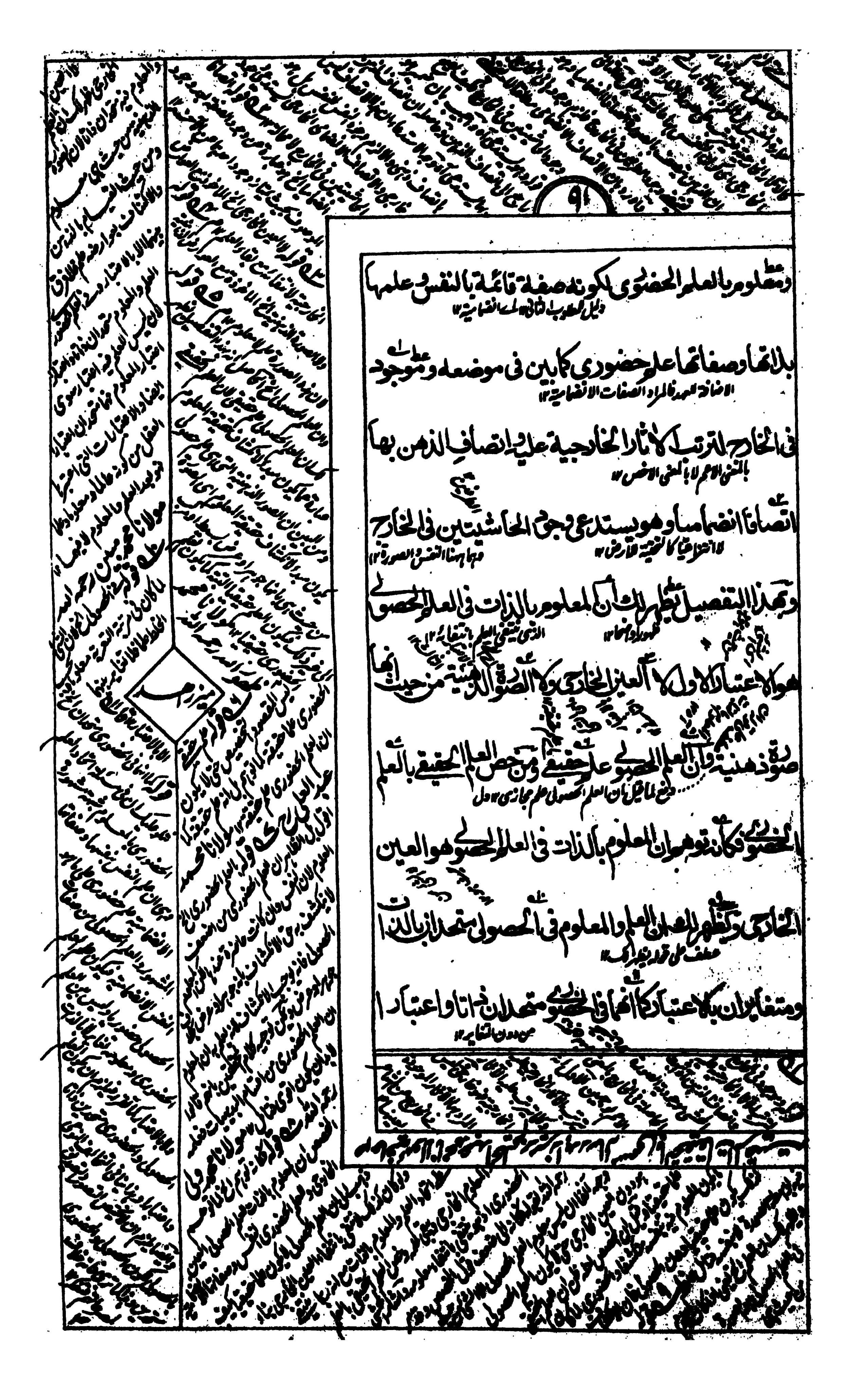
العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحضوري بالعرض لتحقق العلم

عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة لابد لها من معلوم وموجود

في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه والشيء من حيث العوارض

الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلم حضوري بنفسه

ميرزاهد



ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها
بذاتها وصفاتها علم حضوري كما بين في موضعه وموجود
في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن بها
اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج
وبهذا التفصيل ظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي
هو بالاعتبار الاول لا العين الخارجي ولا الصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية وان العلم الحصولي علم حقيقي ومن جنس العلم الحقيقي بالعلم
الحضوري فكان توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين
الخارجي وكذا ظهر لك ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار كما انهما في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا



ومن ظن ان التغاير بينهما في الحصول بالذات حيث قال ان مجموع
المعروض والعوارض الذهنية علم والمعروض فقط معلوم فيلزم
عليه ان ما يصدق عليه الكيفية العلمية لا تكون حقيقة محصلة
لامتناع التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض مع ان مناط الانكشاف هو
ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع المعروض والعوارض على
ما يشهد به الضرورة كيف ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن
العوارض لتحقق الانكشاف ومن زعم ان التغاير بينهما في الحصول تغاير
اعتباري كتغاير المعالِج والمعالَج فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما



يالتغاير الذي بعد تحققها ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه
من مزال الاقدام بفضل الله وتوفيقه الاعتصام قوله وسواء
كانت عين المدرك اي ان اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو
صفة الكمال عين الذات في الحاصل ان علمه تعالى بذاته عين المدرك بالفتح
وعلمه بسلسلة الممكنات غيره ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره
عينه هذا التعميم ليس عين التعميم الثاني كما يتوهم فان
المراد بالغيرية ههنا الغيرية بالذات وفي الثاني ما يشتمل
الاعتبارية هذا اذا قرئ المدرك بالفتح واما اذا قرئ بالكسر
فلا يخلو عن حزازة لانه ان اريد العلم التفصيلي فلا خصوصية



بعلم الواجب بل علم الممكن ايضا كذلك و ان اريد العلم الاجمالي

فعلمه سبحانه بسلسلة الممكنات عينه لا غيره اعلم

ان للواجب تعالى علما اجماليا و علما تفصيليا اما العلم

الاجمالي فهو مبدء للعلم التفصيلي و خلاق للصور الذهنية

والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال و عين الذات و تحقيقه

على ما الهمني ربي بفضله و منه ان للممكن جهتين جهة الوجود و الفعلية

وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق



فانهذه الجهة عدم محض فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم هي
الجهة الاولى وهي احتياجه اليه لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب

ع قد يستدل على ان وجود الممكن موجود قائم بذاته و واجب لذاته بدليل
شريف وهو انه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا
او اتصافا انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجود ضرورة ان الاتصاف
يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لابد له من منشا الانتزاع هو الوجود
حقيقة فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية
الوجود في الواجب وانحصاره في الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعالى شانه



كما ذهب اليه اهل التحقيق فعلمه تعالى بالممكنات ينطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شيء منها او يعينك على فهم حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فان لها وجودا يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو منشأ الانضمام بحسب الامتياز بينها وبين موصوفاتها واما العلم التفصيلي

اى لا يغيب ١٢ · من الاعانة ١٢ · اى ماسبق ١٢ · اى الاوصاف ١٢ · اى بين الصفات الانتزاعية ١٢

فاعلم ان العلم التفصيلي مراتب اربعة احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ والنفس الكلية عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضرة عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وبالنفوس المنطبعة الفلكية في الحكمة وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النقوش المنطبعة في الاجسام الفلكية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سلسلة الموجودات الخارجية والذهنية

اى الشريعة الاحمدية على صاحبها الف الصلوة والتحية ١٢ · عطف على بالروح ١٢ · اى عن المادة ١٢ · اى القوى الجسمانية ١٢



فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية

فتأمل فانه يحتاج الى تجريد الذهن وتدقيق النظر وقد زدنا على ذلك

اي تخلية الذهن عن جميع العلائق ١٢

في تعليقات شرح التجريد **قوله** وقد يخص الخ اي العلم بالعلم الحصولي

اي حواشيه ١٢ — بيان لوجه التخصيص ١٢

ثم يخص العلم الحصولي بالحادث او يخص العلم بالعلم الحادث ثم يخص الحادث

بالحصولي فلذلك كان التعليل يقتضي تخصيص العلم بكليهما وهو لا يحصل

اي مابينا ١٢ — اي تعليل الشارح ١٢ — وسيجي تشريحه ١٢

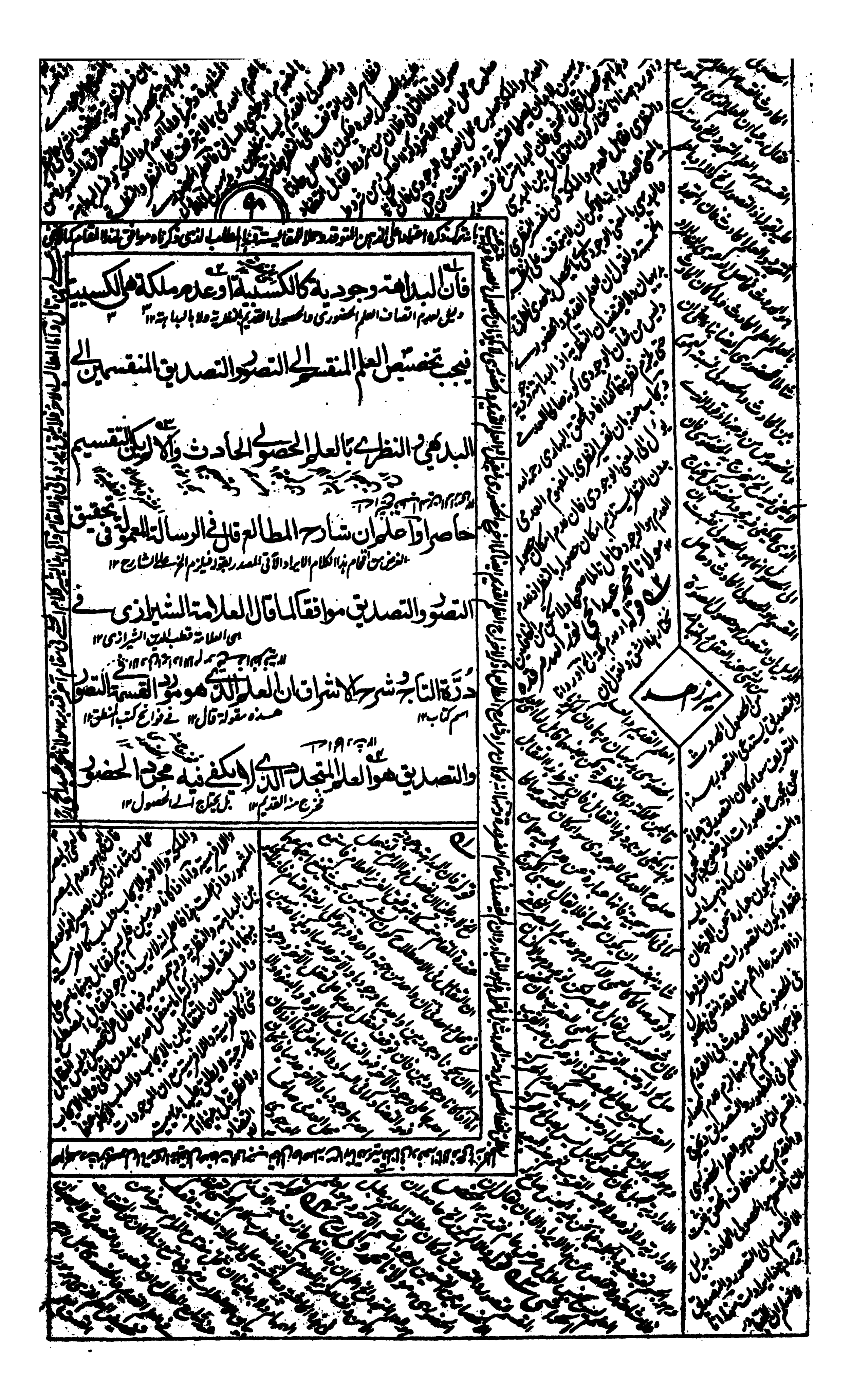
الا على احد هذين النحوين بناء على ان بينهما العموم والخصوص

المذكورين ١٢ — فلا يكفي التخصيص باحدهما ١٢

من وجه فتدبر **قوله** معللا بان الانقسام الخ حاصل ان العلم

الحضوري والعلم القديم لا يتصفان بالبداهة والنظرية

مطلقا قديما كان كعلم الواجب بذاته او حادثا كعلمنا بانفسنا ١٢ قا



فان البداهة وجودية كالكسبية او عدم ملكة هي الكسبية

وقيل لعدم اتصاف العلم الحضوري والحصولي القديم بالنظرية ولا بالبداهة ١٢

فيجب تخصيص العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى

البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم

حاصرا واعلم ان شارح المطالع قال في الرسالة المعمولة في تحقيق

الغرض من اتمام هذا الكلام الايراد الآتي المصدر بقوله فيلزم الخ على الشارح ١٢

التصور والتصديق موافقا لما قال العلامة الشيرازي في

اي العلامة قطب الدين الشيرازي ١٢

درة التاج شرح الاشراق ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور

اسم كتاب ١٢ — هذه مقولة قال ١٢ — في فوائح كتب المنطق ١٢

والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

فخرج منه القديم ١٢ — بل يحتاج الى الحصول ١٢



ولا أن ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول الصورة

في العقل والتصديق يستلزم التصور الذي هو كذا والعلم الحصولي يكون

بحصول الصورة فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور

والتصديق على التخصيص والمحشي لما لم يثبت عنده اختصاص

التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح

التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشأنه مع الصور

الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام

الى البداهة والنظرية على التخصيص فيلزم على تقديره التخصيص

مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرناه

ومرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحادثين

فتأمل جدا قوله ولا حاجة اليه فان الانقسام الخ



تحقيقه ان المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث

هو ولا يلاحظ معه الاطلاق وح يصح اسناد احكام الافراد

اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق

فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها

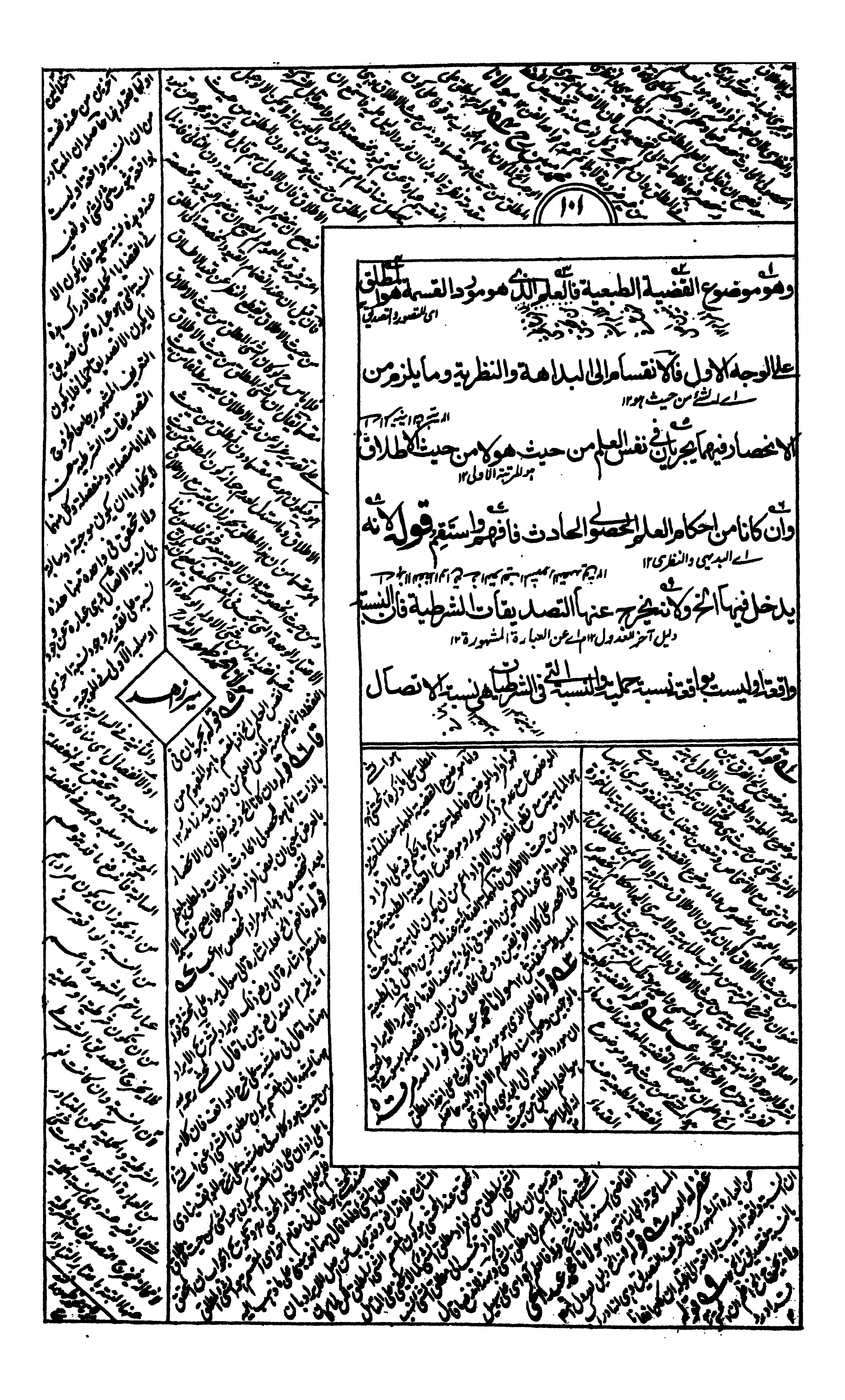
تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة

الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه

الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية

الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما

ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد



وهو موضوع القضية الطبيعية فالعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق

اى التصور والتصديق

على الوجه الاول فالانقسام الى البداهة والنظرية وما يلزم من

اى الشئ من حيث هو ۱۲

الانحصار فيهما يجريان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث الاطلاق

هو المرتبة الاولى ۱۲

وان كانا من احكام العلم الحصولي الحادث فافهم واستقم قوله لانه

اى البديهي والنظري ۱۲

يدخل فيها الخ ولا تخرج عنها التصديقات الشرطية فان النسبة

دليل آخر للعدول ۱۲ اى عن العبارة المشهورة ۱۲

واقعة او ليست بواقعة نسبة حملية والنسبة التي في الشرطيات هي نسبة الاتصال

میر زاهد



والا اتصال والا انفصال في اللا انفصال كانه يتوهم منه ان مفهوم

ان النسبة واقعة او ليست بواقعة معتبر في معنى القضية والامر ليس

كذلك فان المعتبر فيه نسبة بسيطة يصدق عليها هذه العبارة

المنفصلة وربما يظن ان التخييل والشك والوهم ادراك لوقوع النسبة

او لا وقوعها لا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولعل

منشأ الظن اخذ معنى الاذعان في الثاني دون الاول

ع لانهم قائلون بان التصديق هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة فيكون هذه العبارة متعلقة للادراك التصديقي وما يتعلق به

التصديق داخل في القضية ولذا يقولون للقضية معلوم ما

تصديقيا فيتوهم منه انها معتبرة في معناها ١٢ منه



مير زاهد

ولا فلا فرق بينهما ومن ثم يقال ان الشك والظن والوهم والاذعان

اى بين وقوع النسبة اولا وقوعها والنسبة وافقة وليست بواقعة ١٢

من لواحق الصور العلمية وليست من قبيل الادراك ويؤيد ذلك

ما وقع في الشفاء والاشارات وغيرهما من تقسيم العلم الى تصور

للشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ١٢

ساذج وتصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسي رح في نقد

المحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها من

لواحق الادراك وتحقيق المقام ان التصديق مثلا قد يراد منه

لا نفسه ١٢ وكذا الشك والوهم وغيره ١٢

الكيفية الاذعانية ولا شك انها ليست من قبيل الادراك بل

اى الكيفية الاذعانية ١٢

من لواحقه على ما يشهد به الوجدان السليم وقد يراد منه

متعلق بيشهد المحذوف ١٢ والقلب المستقيم ١٢

المكيف بهذه الكيفية اى المصدق به من حيث هو مصدق

به ولا يخفى انه من قبيل الادراك لا من لواحقه فالتقسيم

اى التصديق بهذا المعنى

الى التصور الساذج والتصور معه التصديق مبني على الاول

كما وقع في الاشارات والشفاء ١٢

هو التصديق اراد به المكيف بهذه الكيفية ١٢ مولانا محمد مبين رحمه الله ... قوله



والتقسيم المشهور مبني على الثاني **قوله** وفي هذا اشارة الخ وايضا

اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي على

اي الذي يبحث عنه في المنطق ١٢

ما يظهر من كلام الشيخ وصرح به كثير من المحققين كالعلامة

اي الشيخ الرئيس ١٢

الشيرازي في درة التاج والمص في شرح المقاصد وفي بيانه ان

اي العلامة التفتازاني ١٢

التصديق في اللغة ثلثة معان الاول ماخوذ من الصدق بمعنى وصف

القضية وهو عبارة عن الاذعان بصدق القضية اي التصديق

اي التصديق الماخوذ منه ١٢

بان معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه في الفارسية

اي ان القضية صادقة اي موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر ١٢

براست داشتن وصادق داشتن والثاني ماخوذ في

اي المعنى الثاني للتصديق ١٢

اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن الاذعان بمعنى القضية

تفسير للتصديق بالمعنى الثاني بالمعنى الاول ١٢



مير زاهد

اي التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع ويعبر عنه في

تفسير لمعنى التصديق ١٢ او الثاني ١٢ او المقسم ١٢

الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا المعنى هو التصديق المنطقي

وقد يعبر عنه بيقين كردن وهذه عبارات مؤداها واحد ١٢

وهو يحصل قبل حصول المعنى الاول والثالث ماخوذ من الصدق بمعنى وصف

لان الاول ماخوذ من الوصف وهذا ماخوذ من الثابت ١٢

بثبوته للموضوع كيف يذعن بان القضية صادقة ١٢

القائل وهو عبارة عن التصديق بان القائل مخبر عن كلام مطابق للواقع

تفسير التصديق ١٢

ويعبر عنه بالفارسية براستگوی دانستن وحق گوی دانستن

اي عن التصديق الماخوذ من الصدق بمعنى وصف المخبر ١٢

وبهذا التحقيق يسقط المنافاة بين قولهم ان التصديق المنطقي

اي بما ذكر من ان للتصديق ثلثة معان وهو بالمعنى الثاني مقدم على الاول بحسب الرتبة ١٢

هو التصديق اللغوي وقولهم التصديق المنطقي هو

فالمراد به هو بالمعنى الثاني ١٢

التصديق الاول والتصديق اللغوي تصديق ثان

ليس المراد بالاول والثاني هو بحسب الذكر لانه خلاف ذلك في كلام المحشي ١٢

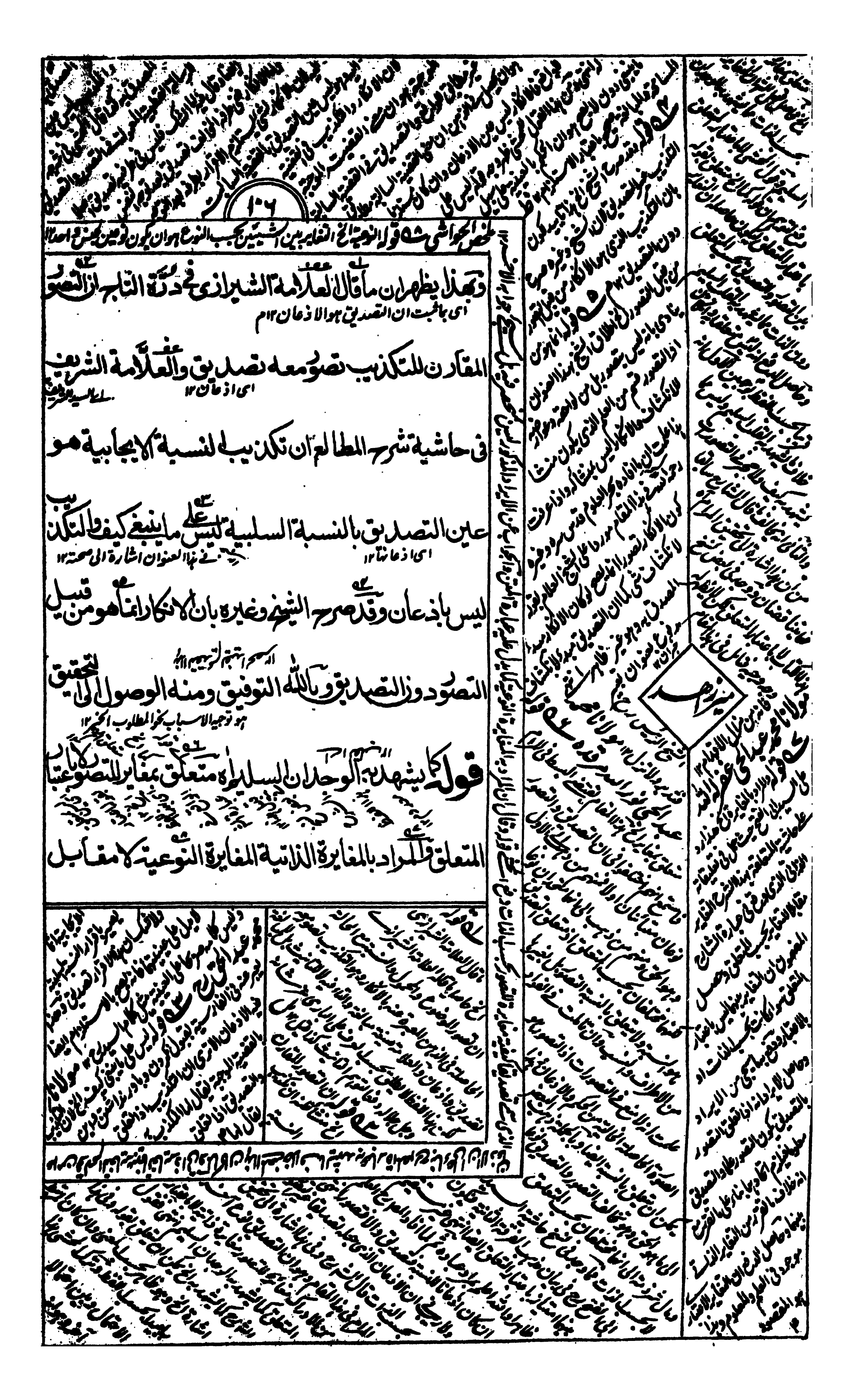
ع قد خفي الفرق بين هذه المعاني على الجمهور حتى ان المص في شرح المقاصد

اي لم يطلع الجمهور على الفرق ١٢ الثلثة للتصديق في الكلام ١٢ اي العلامة التفتازاني ١٢

لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما وبين المعنى الاول على

ما ينبغي حيث قال التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن

وباور كردن وراستگوی انستن اذا اضيف الى الحاكم وراست دانستن اذا اضيف الى الحكم



وبهذا يظهر ان ما قال العلامة الشيرازي في درة التاج ان التصور

المقارن للتكذيب تصور معه تصديق والعلامة الشريف

في حاشية شرح المطالع ان تكذيب النسبة الايجابية هو

عين التصديق بالنسبة السلبية ليس على ما ينبغي كيف والتكذيب

ليس باذعان وقد صرح الشيخ وغيره بان الانكار انما هو من قبيل

التصور دون التصديق وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق

قوله كما يشهد به الوجدان السليم انه متعلق بمغاير للتصور باعتبار

المتعلق والمراد بالمغايرة الذاتية المغايرة النوعية لا مقابل



ماهو باعتبار المتعلق ودلالة قول المصنف عليها كما ذكرنا ظاهر

اي التغاير الذي ليس بحسب المتعلق اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا

ولك ان تقول ان لكل من التصور والتصديق لوازم تختص به

في الاستدلال على المغايرة النوعية بين التصور والتصديق وابطال ما ذهب اليه بعض المحشين

فان التصديق له متعلق لا يمكن ان يتعلق بغيره والتصور

سواء كانت نسبة تامة خبرية او قضية مجموعة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

ليس له متعلق كذلك ومن المعلوم ان اختلاف اللازم

اي من المقررات

يستلزم اختلاف الملزوم كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد

اللازم والقول باتحادهما بحسب الذات وتغايرهما بحسب

كما قال الفرقة الثانية

المتعلق قول بالمتنافيين فان اتحاد الملزوم ينافي اختلاف

الذي هو اللازم — دليل القول بالمتنافيين

اللازم وههنا اشكال مشهور وهو انه اذا تعلق

في مقام تعلق التصور بكل شيء وكون التصور والتصديق نوعين متباينين



بالنسبة التقييدية لانه بالعرض وبواسطة تعلقه بالنسبة التامة الخبرية ١٢ مولانا محمد ظهور الشرح

التصور بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم

اي القضية او النسبة او غيرها على اختلاف الآراء ١٢ — بالذات ١٢

والجواب عنه على ما حققنا سابقا ان التصور والتصديق قسمان

اي هذا الجواب مبني على ما آه ١٢

لما هو علم حقيقة لا لما يصدق هو عليه وما هو متحد مع

وهو الحالة الادراكية ١٢ وهي الصورة الحاصلة في الذهن فانها يقال لها صورة علمية وهي الحالة الادراكية

المعلوم هو ما يصدق عليه العلم ثم القول بتربيع اجزاء القضية

والاطلاق العلم عليه مسامحة ١٢ — الموضوع والمحمول والنسبتان ١٢

كان مبنيا على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا

هذا اللفظ للتحقيق ١٢ — فما يتعلق به التصور لا يتعلق به التصديق وبالعكس ١٢

ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وان الشك تصور لا يتعلق

هذا مناط الحكم لوجود النسبتين في القضية ١٢ بناء على تغايرهما بحسب المتعلق ١٢

الا بالنسبة اعتبروا النسبتين في القضية احدهما نسبة

تقييدية ثبوتية سموها النسبة الحكمية وثانيتها نسبة تامة خبرية

وتسمى نسبة بين بين ١٢



هي وقوع النسبة او لا وقوعها وسموها بالحكم والوجدان السليم

والمنع مكابرة ١٢ عبد

يحكم ببطلانه ايضا الا ترى انه لا يفهم من زيد قائم الا نسبة واحدة

ولا يحتاج في عقدها الى نسبة اخرى ولعل مقصوده ليس

اي في كونه قضية ١٢ — وهي التقييدية ١٢ — اي المتأخرين ١٢

اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل نسبة واحدة

النسبة التقييدية والتامة ١٢

هي من حيث انها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق به الشك

اي رابطة بينهما ١٢

ومن حيث انها تامة خبرية يتعلق به التصديق يتوهم في شرح

المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة اشارة

الى ذلك قوله ولا تصور التصور عبارة عن الصورة

اي الى ما ذكر من اختلاف النسبتين بحسب الاعتبار والا فبحسب الذات متحدتان ١٢

الحاصلة من الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين



الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثاني مع اعتبار عدم
الاذعان والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق
لان العلم التصديقي وهو العلم المكيف بالكيفية الاذعانية
لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان ولا اعتبار عدم الاذعان
وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما **قوله** يعني
ان الانقسام الخ هذا الحكم نظر المثبت لنفسه فانه ان كان بديهيا
كان نفيا لكسبية الكل وان كان نظريا كان نفيا لبداهة الكل **قوله**
لدار او تسلسل الخ بل لما حصل نظري لان الحركة الفكرية حركة
اختيارية فلا بد فيها من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وعلى
تقدير نظرية الكل يكون التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما نظريين
فينتقل الكلام الى هذين النظريين وهكذا فعلى هذا التقدير لا يحصل

ميرزاهد



نظر فضلا عن نظري **قوله** على امتناع اكتساب التصديق

من التصورات قال الشيخ في منطق الشفاء ليس يمكن ان ينتقل الذهن

اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ١٢

من معنى واحد مفرد الى تصديق بشيء فان ذلك ليس حكم وجوده

وهو التصور ١٢ اي بلا انضمام امر آخر ١٢ اي المعنى المفرد الذي هو التصور ١٢

وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان

متعلق بقوله واحدا

التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس

اي لو كان التصديق واقعا سواء كان المعنى المفرد موجودا او معدوما

للمعنى مدخل في ايقاع التصديق بوجه ما لان موقع

التصديق هو علة التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة

شيء في حالتي عدمه ووجوده فلا يقع بالمفرد كفاية من غير

والا فيتساوى حالا المعلول ويصير حاله كحال الاشياء الاخر ١٢ ط

تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او حاله فلا يكون

اي في صفته ١٢

موديا الى التصديق بغير شيء واذا اقترنت بالمعنى وجود او

بلا انضمام امر آخر من الوجود والعدم ١٢

عدم فقد اضيف اليه معنى آخر وقد اعترض عليه المحشي من وجهين



الاول انه منقوض بافادته التصور فان المقدمات جارية

اي بافادة المعنى المفرد وهو التصور ١٢

فيها والثاني ان هذا المفرد بوجوده الذهني يفيد التصديق

اي التصور ١٢

من غير ان يصدق بوجوده فيه كما في افادته التصور بعينه فظهر ان

ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وانا قلت تحقيق الكلام

الشيخ ١٢

وتوضيح المرام ان المعلول حقيقة ليس الا وجوده في نفسه او وجوده

وهو امتناع اكتساب التصديق من التصور ١٢

في حاله وبالجملة هو ليس الا مفاد الهيئة التركيبية

اي في صفته ١٢ اي الحاصل ان المعلول حقيقة ليس الا محصول الهيئة التركيبية ١٢

على ما تقرر عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف

اي هذا مبني عليه ١٢



فلذا العلة حقيقتها ليس الا وجودها في نفسها او وجودها

اي لما كان المعلول مفاد الهيئة التركيبية فلذا العلة كما يظهر من بيان الشيخ الرئيس ١٢

في حالها على ما بينه الشيخ ره وما هو معلول بحسب ظرف

فعليته بحسب ذلك الظرف يجب ان تحقق فيه ضرورة

ان ما هو معدوم في ظرف لا يحصل منه وجود شيء في

ذلك الظرف فالمعلولية في التصديقات هي بحسب ظرف الذهن

اي اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان المعلولية الخ ١٢

اذ المعلول فيه ليس بنفسه لانها من الحقائق التصديقية بل الصور العلمية التركيبية



لا عنایة من الملك ذی الجلال فان العباد کلهم مرهونون بفضل القدوس المتعال ۱۲ مولانا محمد عبد الحی

ای صورة ثبوت المحمول للموضوع التی هی حکایة عن الخارج

فما هو علته بحسب ذلك الظرف یجب ان یتحقق فیه

وهو لیس الا معنی ترکیبیا ذهنیا علی ما تقرر والمعلولیة

فی التصور بحسب ظرف الخارج اذ المعلول فیه لیس نفسه

لانها لا تصلح المعلولیة بل الهیئة الترکیبیة الخارجیة

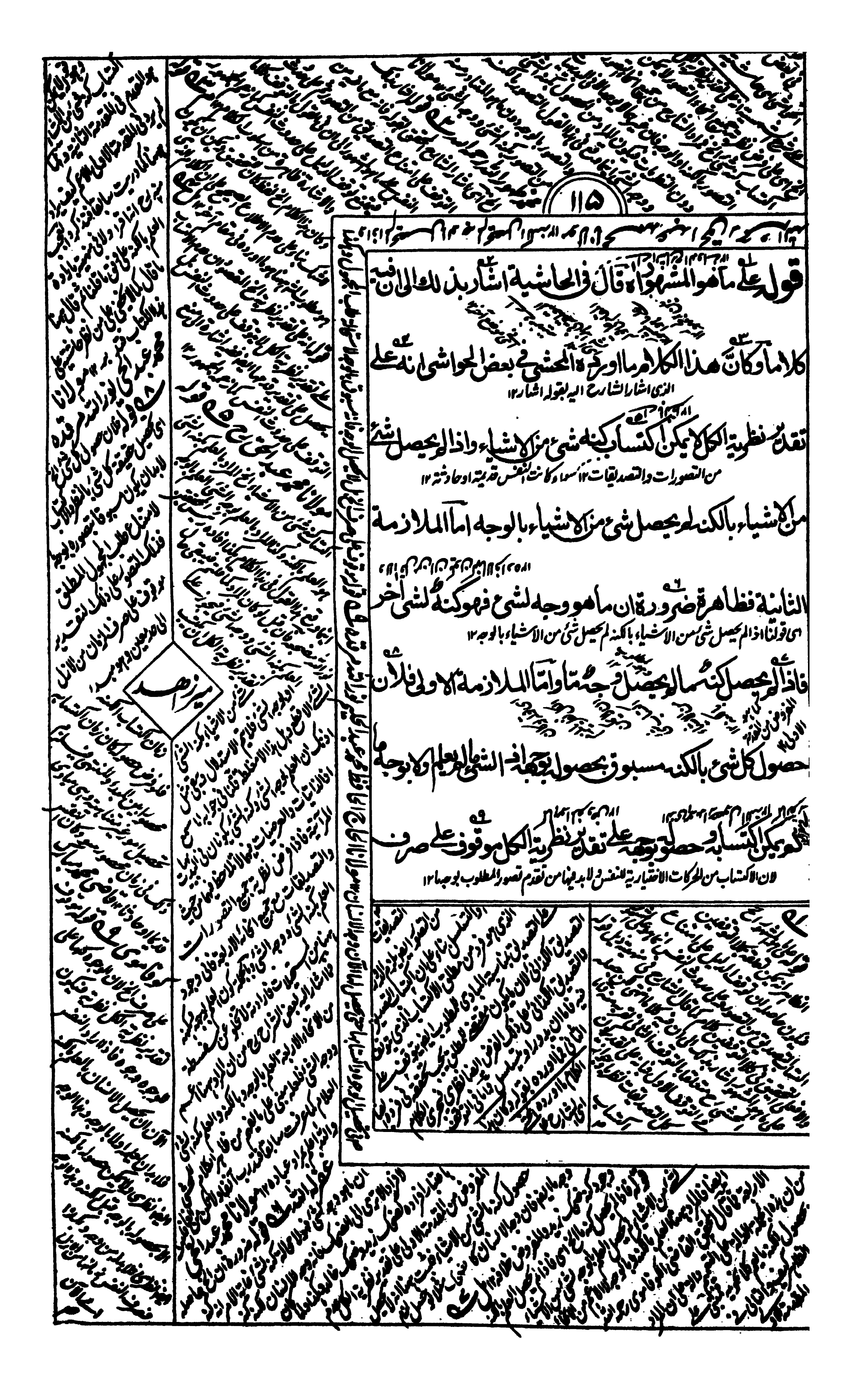
ای حصولها الذهن فما هو علة بحسب ذلك الظرف یجب ان یکون

موجودا فیه والامر ههنا کذلك اذ حصول صورة المعرف للذهن علة

لحصول صورة المعرف وهذا البیان کما یدل علی امتناع اکتساب

التصدیق من التصور یدل علی امتناع اکتساب التصور من التصدیق وهذا

ما حصل لی فی هذا المقام من الله سبحانه الفضل والانعام



قوله على ما هو المشهور قال في الحاشية اشار بذلك الى ان فيه

كلاما وكان هذا الكلام ما اورده المحشي في بعض الحواشي انه على

الذي اشار الشارح اليه بقوله اشاره ١٢

تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء

من التصورات والتصديقات ١٢ اسماء وكانت النفس قديمة او حادثة ١٢

من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه اما الملازمة

الثانية فظاهرة ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر

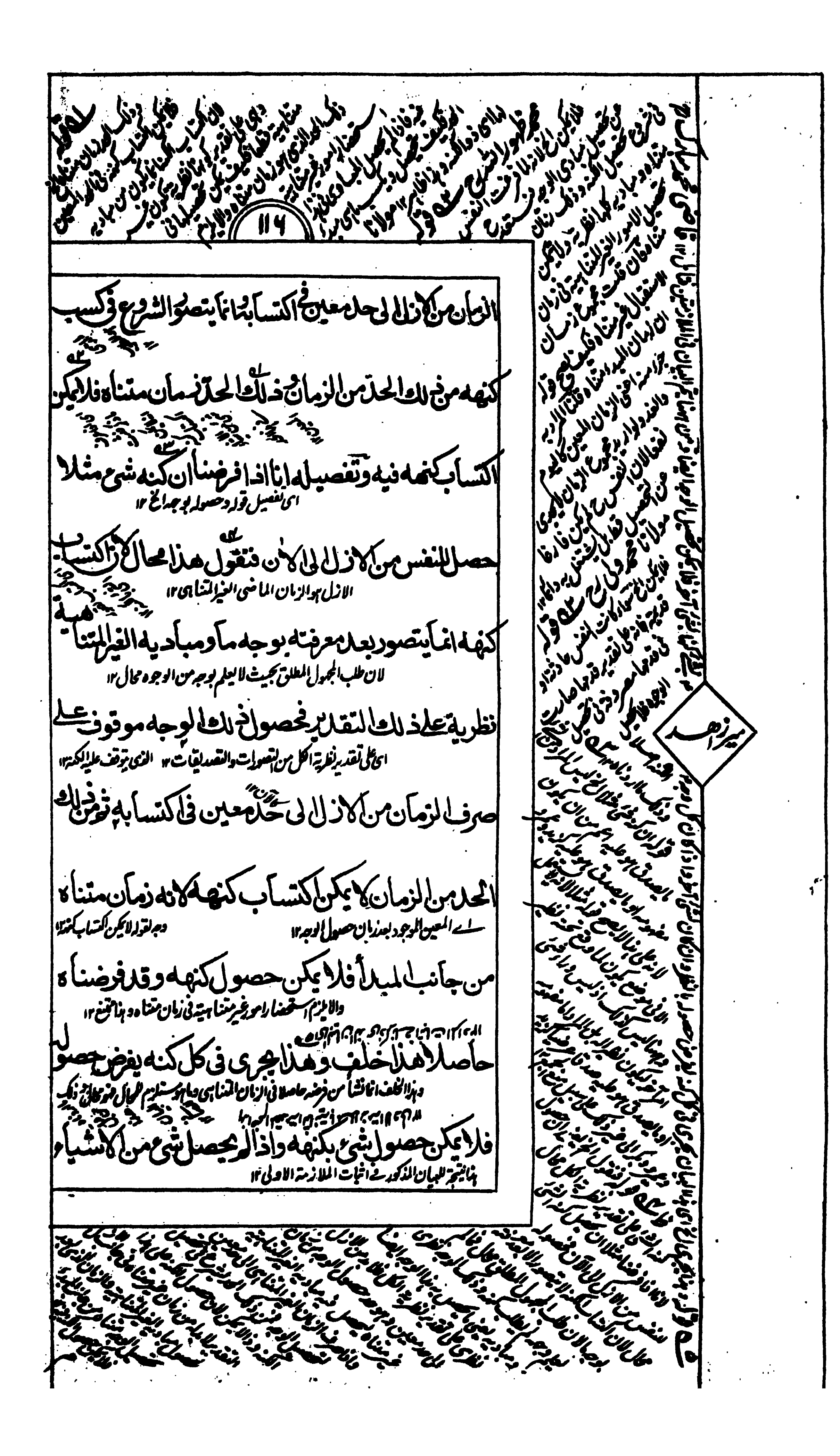
اي قولنا اذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه ١٢

فاذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما واما الملازمة الاولى فلان

حصول كل شيء بالكنه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم لا بوجه ما

لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف

لان الاكتساب من الحركات الاختيارية للنفس فلا بد فيها من تقدم تصور المطلوب بوجه ما ١٢



الزمان من الازل الى حد معين فى اكتسابه انما يتصور الشروع فى كسب
كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك الحد زمان متناه فلا يمكن
اكتساب كنهه فيه وتفصيله انا اذا فرضنا ان كنه شيء مثلا

اى تفصيل قوله وحصوله بوجه ما الخ ١٢

حصل للنفس من الازل الى الان فنقول هذا محال لان اكتساب

الازل هو الزمان الماضي الغير المتناهي ١٢

كنهه انما يتصور بعد معرفته بوجه ما ومباديه الغير المتناهية

لان طلب المجهول المطلق بحيث لا يعلم بوجه من الوجوه محال ١٢

نظرية على ذلك التقدير فحصول ذلك الوجه موقوف على

اى على تقدير نظرية الكل من التصورات والتصديقات ١٢ الذي يتوقف عليه الكنه ١٢

صرف الزمان من الازل الى حد معين فى اكتسابه ثم من ذلك
الحد من الزمان لا يمكن اكتساب كنهه لانه زمان متناه

اى المعين الموجود بعد زمان حصول الوجه ١٢ — وجه لقوله لا يمكن اكتساب كنهه ١٢

من جانب المبدأ فلا يمكن حصول كنهه وقد فرضناه

والا لزم استحضار امور غير متناهية فى زمان متناه وهذا ممتنع ١٢

حاصلا هذا خلف وهذا يجري فى كل كنه يفرض حصوله

وهذا الخلف انما نشأ من فرضه حاصلا فى الزمان المتناهي وما هو مستلزم المحال فهو محال ١٢

فلا يمكن حصول شيء بكنهه واذا لم يحصل شيء من الاشياء

هذا نتيجة للبيان المذكور فى اثبات الملازمة الاولى ١٢



بكنهه لم يحصل شيء من الاشياء بوجهه لان كل وجه كنه لشيء

وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور ولا تصديق

سواء كان النفس قديما او حادثا لانه على ذلك التقدير لا يحصل

تصور الشيء بالكنه ويلزم منه ان لا يحصل تصور بالوجه

كما ثبت في الملازمة الاولى ١٢ — كما حقق في المقدمة الثانية ١٢

ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقا لم يحصل التصديق ايضا

كما ثبت اولا ١٢

ضرورة ابتناء التصديق على التصور وانت تعلم ما فيه من الاختلال

لان الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه في تصور الشيء بالكنه مقصود

هذا تمهيد لمقدمة يبتنى عليها الاختلال الذي سيأتي ١٢



بالعرض و متصوّران بالذات على عكس ذي الوجه وذي الكنه

فلو كان الوجه في التصوّر بالوجه متصوّرا بالوجه او بالكنه لكان

المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمتصوّر بالذات متصوّرا بالعرض

في قصد واحد وتصوّر واحد فتصوّر الوجه في تصوّر الشيء بالوجه

ليس تصوّرا بالكنه حتى يسبقه تصوّر الوجه بالوجه وينقل

الكلام الى الوجه الثاني وهكذا فيلزم ان لا يحصل التصوّرات

باسرها بل تصوّر الوجه في تصوّر الشيء بالوجه

تصوّر لكنه الوجه بحيث يكون آلة لملاحظة ذلك

الشيء فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصوّر



بصرف الزمان من الازل الى حد معين منه في حصول مباديه

التي هي عرضيات لذلك الشيء وبالجملة الكلام في امتناع

التصور بالكنه مسلم وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلم

وما قيل انه يجوز ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها في

تحصيل الكنه هو بعينه شيء من العلوم التي يحصل بها

هذا الوجه اولا فلا يلزم حصول ما لا يتناهى في الزمان

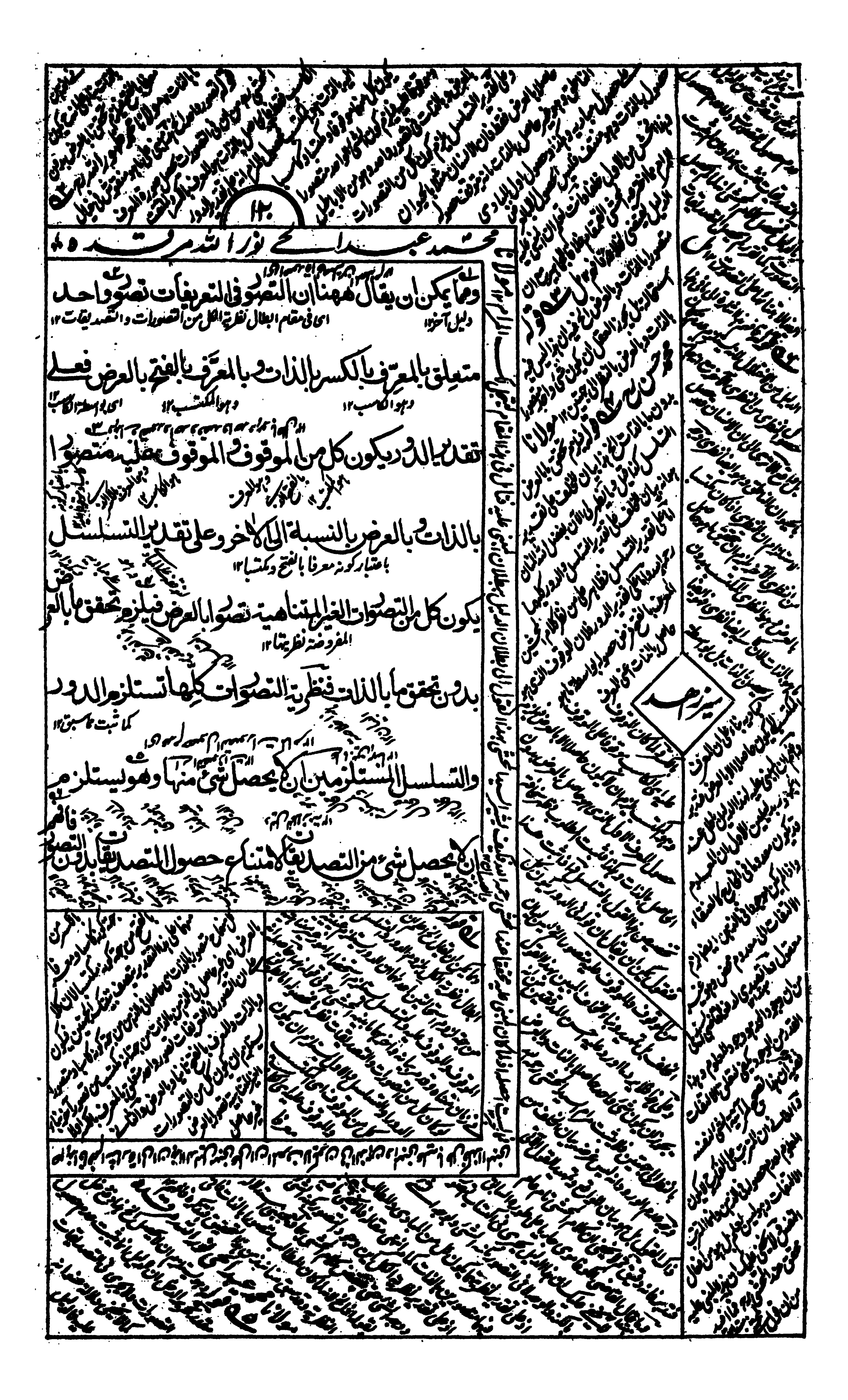
المتناهي فيدل على غفلته من التصور بالكنه والتصور بالوجه

فان المرأة والمرئي في تصور الشيء بالكنه متحدان بالذات

ومتغايران بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متحدان بالعرض

ومتغايران بالذات فكيف يتصور ان يكون

مبدء واحد مشتركا بينهما فضلا عن مبادي غير متناهية



محمد عبد الحي نور الله مرقده

وما يمكن ان يقال ههنا ان التصور في التعريفات تصور واحد
متعلق بالمعرّف بالكسر بالذات وبالمعرّف بالفتح بالعرض فعلى
تقدير الدور يكون كل من الموقوف والموقوف عليه متصورا
بالذات وبالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير التسلسل
يكون كل من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض
بدون تحقق ما بالذات فنظرية التصورات كلها تستلزم الدور
والتسلسل المستلزمين ان لا يحصل شيء منها وهو يستلزم
ان لا يحصل شيء من التصديقات لامتناع حصول التصديق بدون التصور فافهم

دليل آخر — اي في مقام ابطال نظرية الكل من التصورات والتصديقات ١٢

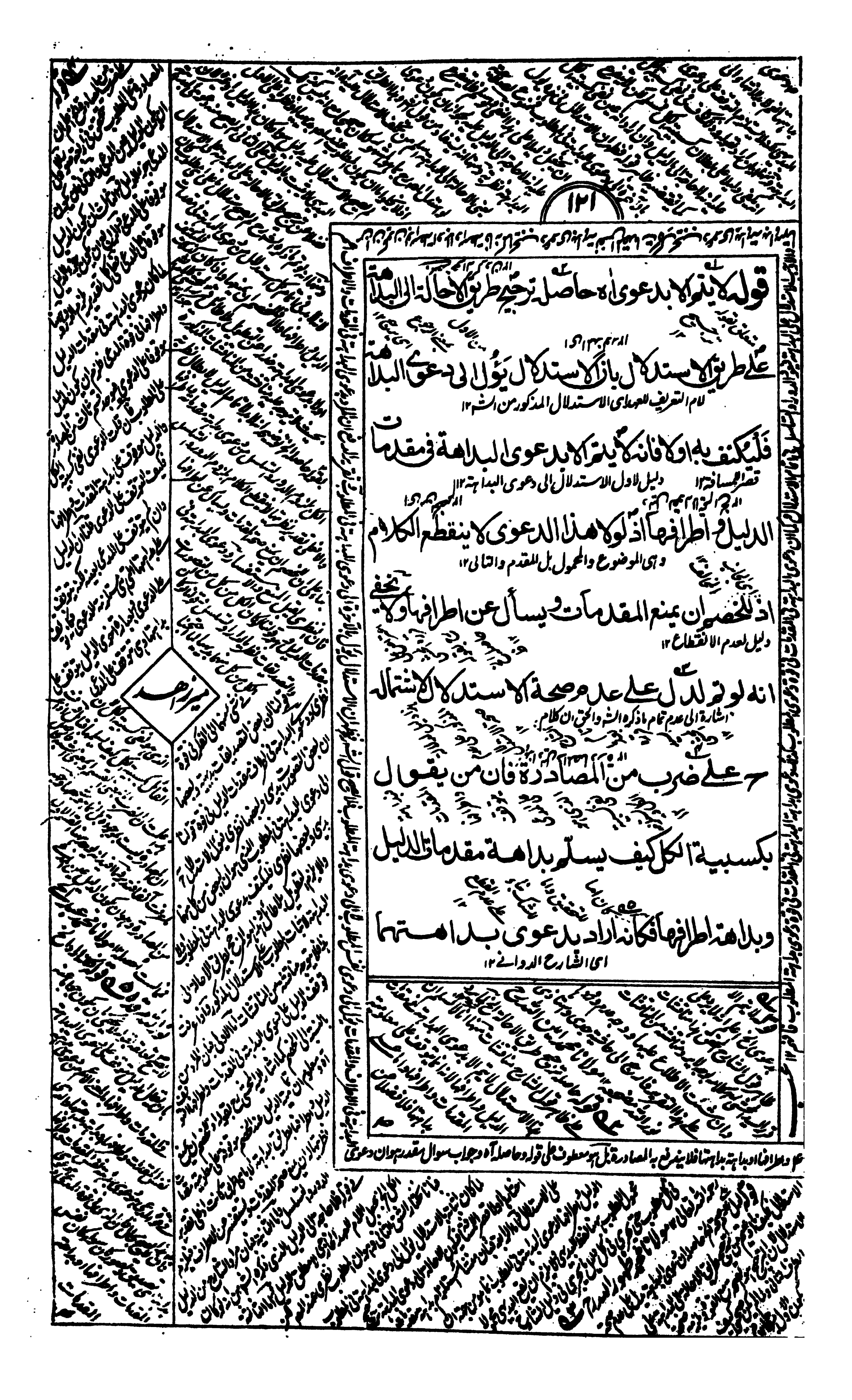
وهو الكاسب ١٢ — وهو المكتسب ١٢ — اي بواسطة الكاسب

باعتبار كونه معرفا بالفتح ومكتسبا ١٢

المفروضة نظريتها ١٢

كما ثبت فيما سبق ١٢

ميرزاهد



قوله لا يتم الا بدعوى آه حاصله ترجيح طريق الاحالة الى البداهة

على طريق الاستدلال بان الاستدلال يؤول الى دعوى البداهة

لام التعريف للعهد اي الاستدلال المذكور من الشارح ١٢

فليكتف به اولا فانه لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات

قصر المسافة ١٢ — دليل لاول الاستدلال الى دعوى البداهة ١٢

الدليل واطرافها اذ لولا هذا الدعوى لا ينقطع الكلام

وهي الموضوع والمحمول بل المقدم والتالي ١٢

اذ للخصم ان يمنع المقدمات ويسأل عن اطرافها ولا يخفى

دليل لعدم الانقطاع ١٢

انه لو تم لدل على عدم صحة الاستدلال لاشتماله

اشارة الى عدم تمام ما ذكره الشارح والحق ان كلام

على ضرب من المصادرة فان من يقول

بكسبية الكل كيف يسلم بداهة مقدمات الدليل

وبداهة اطرافها فكأنه اراد بدعوى بداهتها

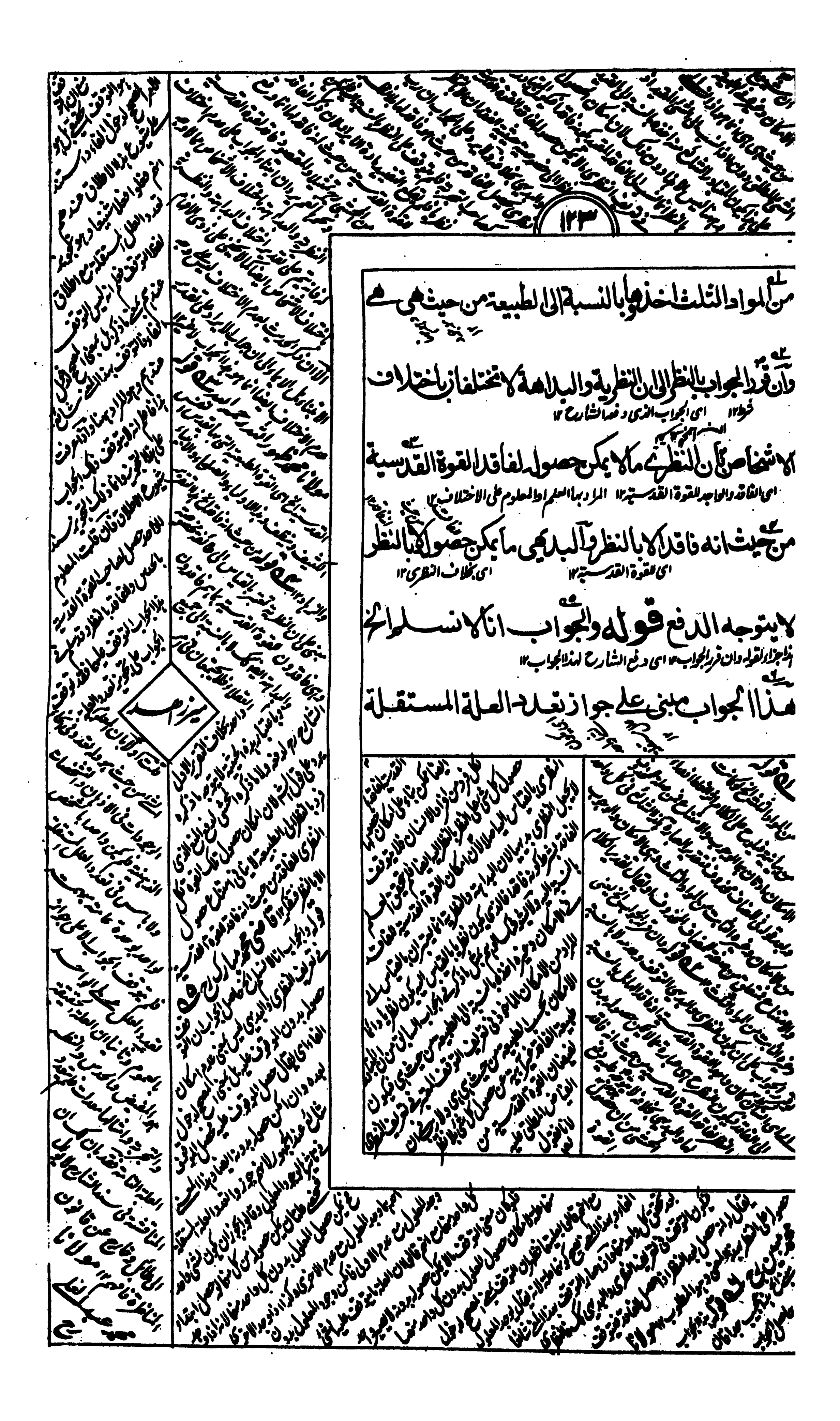
اي الشارح الدواني ١٢



لفرد من الانسان لم يكن فرد آخر منه اى فرد كان آبيا اعتبارا بالنظر الى الطبيعة من حيث هى هى فكل فرد منها ممكن له

اعم من دعواها بلا واسطة او بواسطة كدعوى بداهة بداهتها
ودعوى بداهة بداهة بداهتها وهكذا حتى ينقطع ويؤيد ذلك
قوله يؤل الى دعوى البداهة فى المطلوب فان دعوى بداهة المقدمة
والاطراف بلا واسطة هو دعوى نفس المطلوب لا دعوى بداهة
المطلوب قوله ولا يمكن الجواب الخ هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية
والبداهة تختلفان باختلاف الاشخاص وان التوقف بمعنى ان لا
يمكن حصول الشئ الا بعد الآخر امكانا بالقياس الى الموصوف بالنظرى
والبديهى كالاجزاء الموحدة بالقياس اليهما وفى دفع الجواب منع ظاهر
فانه يمكن لطبيعة الانسان من حيث هى لا يلزم ان يمكن لكل فرد
منه الا ان يقال الشائع فى الامكان وغيره

میر زاہد



من المواد الثلث اخذها بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي هي

وان قرر الجواب بالنظر الى ان النظرية والبداهة لا تختلفان باختلاف

اي الجواب الذي دفعه الشارح ١٢

الاشخاص بان النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية

اي الفاقد والواجد للقوة القدسية ١٢ المراد بها العلم او المعلوم على الاختلاف ١٢

من حيث انه فاقد الا بالنظر والبديهي ما يمكن حصوله لا بالنظر

اي القوة القدسية ١٢ اي بخلاف النظري ١٢

لا يتوجه الدفع قوله والجواب انا لا نسلم الخ

جزاء لقوله وان قرر الجواب ١٢ اي دفع الشارح لهذا الجواب ١٢

هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلة المستقلة



الافاضة ولا دخل فيه للغير ضرورة فلا بقاء اذ من الغير ۱۲ مولانا محمد عبد العلي رحمه الله

ميرزاهد

بمعنى الموقوف عليه التام والحق ما ذهب اليه المحشي وغيره

من المحققين من انه لا يجوز فان خصوصية العلتين ملغاة

في التوقف والترتب والموقوف عليه في الحقيقة انما هو

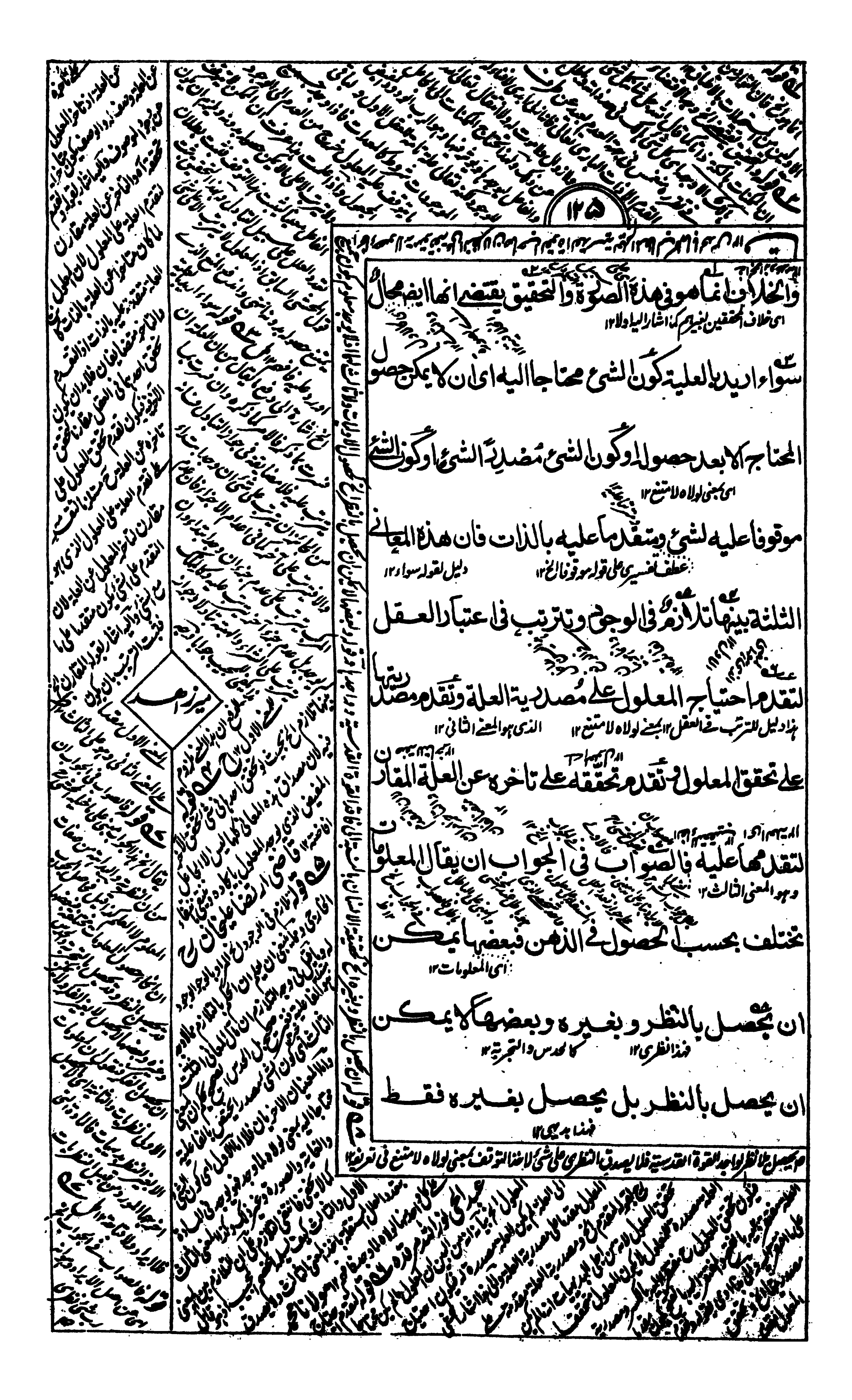
القدر المشترك بينهما اذ المعلول لا يترتب الا على شيء

يمتنع حصوله بدونه والتفصيل انه ههنا ثلث صور الاول

توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع

والثانية تواردهما على سبيل التعاقب والثالثة

توارد هما بان يمكن حصول المعلول بكل منهما ابتداء



والخلاف انما هو فى هذه الصورة والتحقيق يقتضى انها ايضا محال

اى خلاف المحققين لغيرهم كما اشار اليه ولا ١٢

سواء اريد بالعلية كون الشئ محتاجا اليه اى ان لا يمكن حصول

المحتاج الا بعد حصوله او كون الشئ مصدرا للشئ او كون الشئ

اى بمعنى لولاه لامتنع ١٢

موقوفا عليه لشئ ومتقدما عليه بالذات فان هذه المعانى

عطف تفسيرى على قوله موقوفا الخ — دليل لقوله سواء ١٢

الثلثة بينها تلازم فى الوجود وترتب فى اعتبار العقل

لتقدم احتياج المعلول على مصدرية العلة وتقدم مصدريتها

هذا دليل للترتب فى العقل ١٢ — بمعنى لولاه لامتنع ١٢ — الذى هو المعنى الثانى ١٢

على تحقق المعلول وتقدم تحققه على تاخره عن العلة المقارن

لتقدمها عليه فالصواب فى الجواب ان يقال المعلومات

وهو المعنى الثالث ١٢

تختلف بحسب الحصول فى الذهن فبعضها يمكن

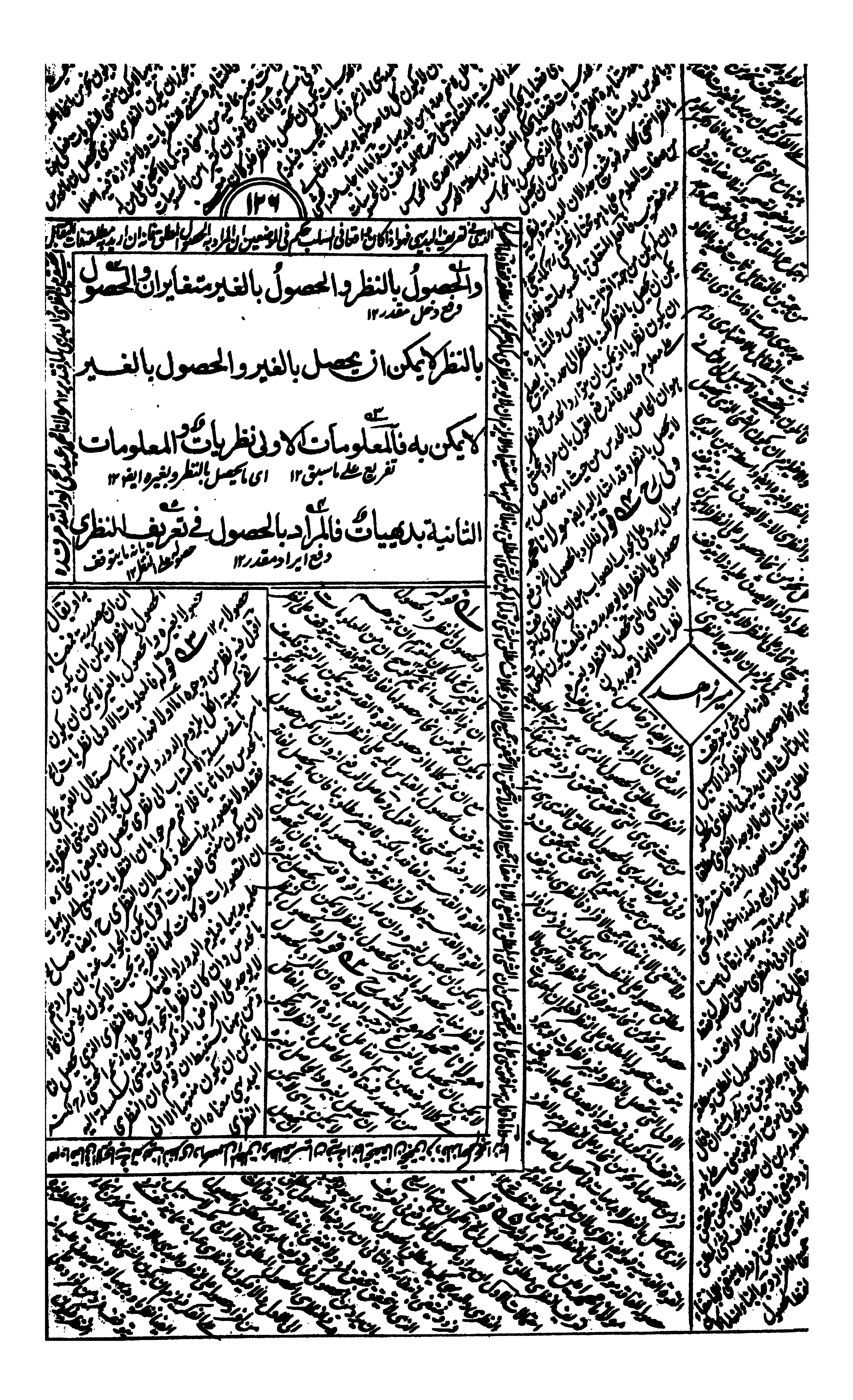
اى المعلومات ١٢

ان يحصل بالنظر وبغيره وبعضها لا يمكن

فهذا النظرى ١٢ — كالحدس والتجربة ١٢

ان يحصل بالنظر بل يحصل بغيره فقط

فهذا بديهى ١٢



والحصول بالنظر والحصول بالغير متغايران والحصول

دفع دخل مقدر ١٢

بالنظر لا يمكن ان يحصل بالغير والحصول بالغير

لا يمكن به فالمعلومات الاولى نظريات والمعلومات

تفريع على ما سبق ١٢ — اى ما يحصل بالنظر وبالغير ايضا ١٢

الثانية بديهيات فالمراد بالحصول في تعريف النظري

دفع ايراد مقدر ١٢ — حصول بالنظر ١٢ بانه ما يتوقف



مطلق الحصول وفی تعریف البدیهی الحصول المطلق فالنظری

ما یتوقف مطلق حصوله علی النظر وهو بأن یتوقف فرد من

حصوله علیه والبدیهی ما لا یتوقف حصوله المطلق علی النظر

وهو بان لا یتوقف جمیع افراد حصوله علیه وبهذا یظهر لک

ان المتصف بالنظریة والبداهة اولا وبالذات هو الحاصل

فی الذهن من حیث هو مع قطع النظر عن حصوله فی الذهن

ای المعلوم لا الحاصل فی الذهن من حیث هو حاصل فی الذهن وان

النظریة والبداهة لا یختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات

ع قسمة العلم الیهما لا ینافی ذلک لان المعلوم بعد

اعتبار اتصافه بالبداهة والنظریة یصیر علما ١٢ منه



هكذا ينبغي تحقيق المقام وهو ولي الفضل والانعام

قوله سلمنا ذلك لكن لا نسلم الخ هذا الجواب مبني على

ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض

وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما يترتب على النظر

ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء

من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم وثانيا

وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم مع انه

لا اختلاف بين العلمين الا بحسب التشخص لان العرض انما يتشخص بالمحل

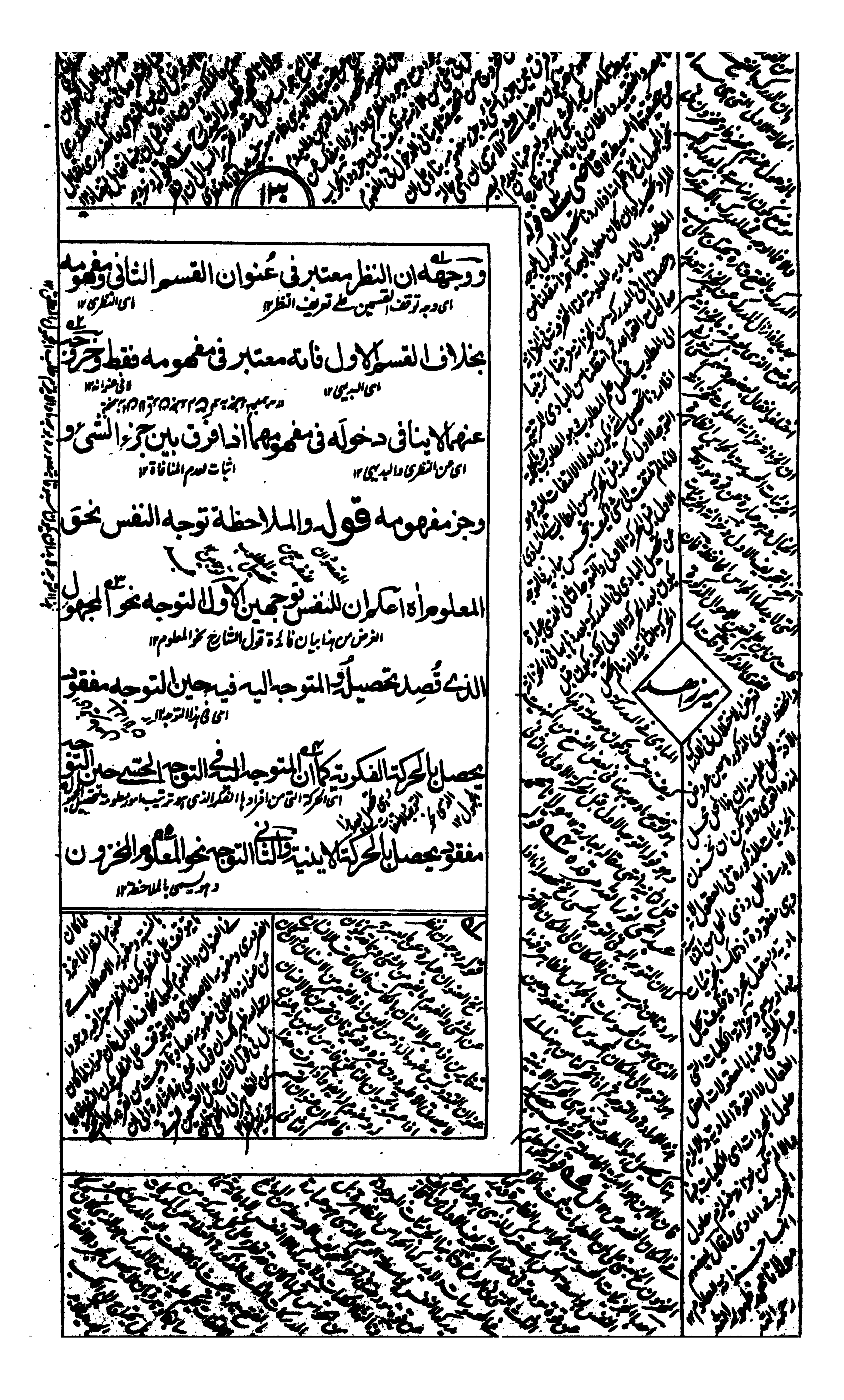
وحصول كل علم لكل فرد بكل من النظر والحدس ممكن كما سبق ولا بحسب

الحقيقة لان كل علم كما يمكن ان يحصل بالنظر يحصل بالحدس ايضا

فتامل قوله فالامر عليه اهون الخ لان منشأ النظرية والبداهة



على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الذهن وهو
لا يختلف فانه في نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتو
عليه وعلى التعريف الثاني حال العالم اي التحصيل وهو يختلف
باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا
على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين فتامل
قوله هذا المعنى هو مراد الخ وذلك بان يكون مراده
من الحصول الوجود الرابطي اي الحصول للعالم ويؤيده
ان وجود العرض هو بعينه وجوده لموضوعه على
ما صرح به الشيخ وغيره قوله بل القسمين اه



و وجهه ان النظر معتبر فی عنوان القسم الثانی و مفهومه

ای وجه توقف القسمین علی تعریف النظر ۱۲ ای النظری ۱۲

بخلاف القسم الاول فانه معتبر فی مفهومه فقط و خروجه

ای البدیهی ۱۲ ای فی عنوانه ۱۲

عنهما لا ینافی دخوله فی مفهومهما اذ لا فرق بین جزء الشیء و

ای عن النظری و البدیهی ۱۲ اثبات لعدم المنافاة ۱۲

جزء مفهومه قوله والملاحظة توجه النفس نحو

المعلوم اه اعلم ان للنفس توجهین الاول التوجه نحو المجهول

الغرض من هذا بیان فائدة قول الشارح نحو المعلوم ۱۲

الذی قصد تحصیله و المتوجه الیه فیه حین التوجه مفقود

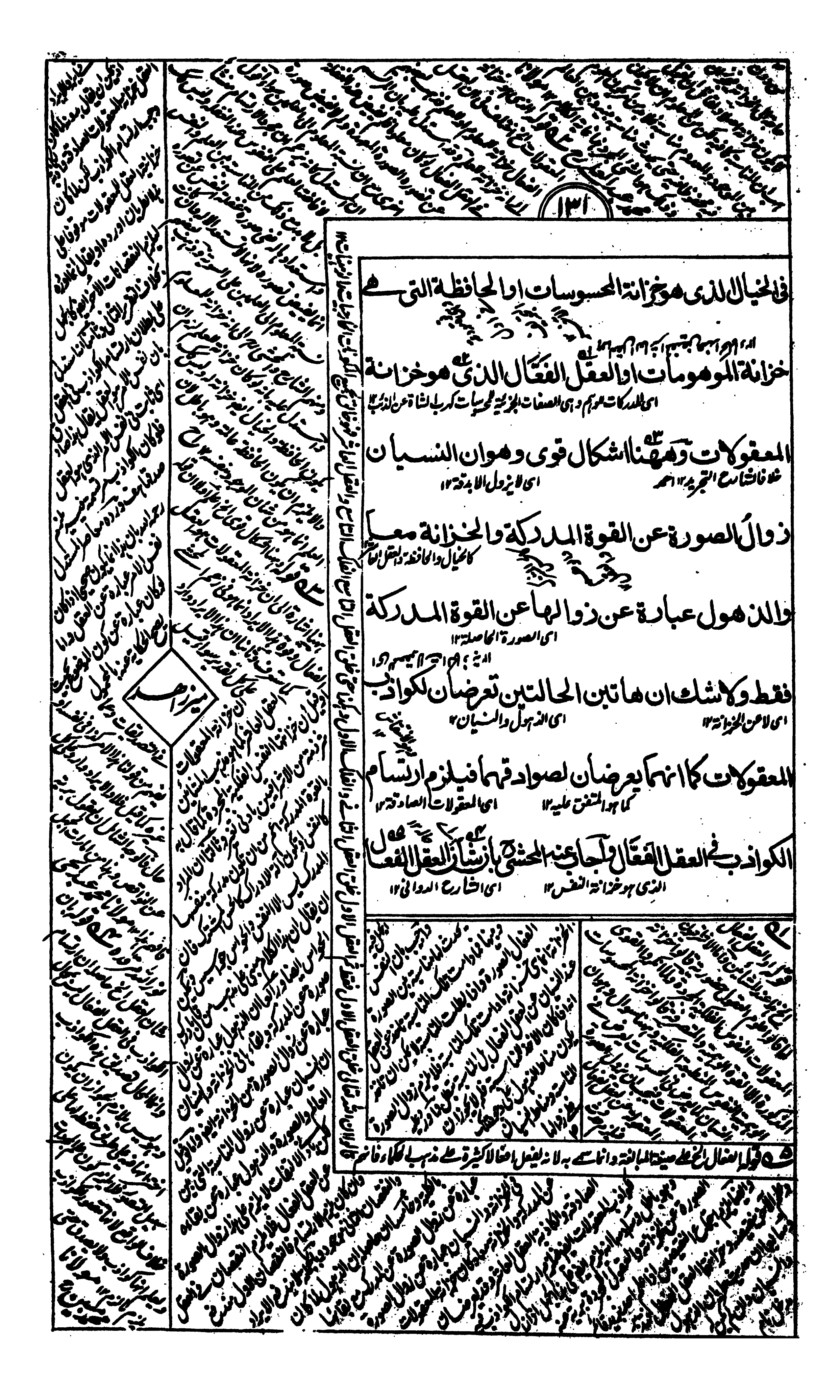
ای فی هذا التوجه ۱۲

یحصل بالحرکة الفکریة کما ان المتوجه الیه فی التوجه الحسی حین التوجه

ای الحرکة التی من افراد النظر الذی هو ترتیب امور معلومة لتحصیل المجهول ۱۲

مفقود یحصل بالحرکة الاینیة والثانی التوجه نحو المعلوم المخزون

و هو یسمی بالملاحظة ۱۲



في الخيال الذي هو خزانة المحسوسات او الحافظة التي هي
خزانة الموهومات او العقل الفعال الذي هو خزانة
المعقولات وههنا اشكال قوي وهو ان النسيان
زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معاً
والذهول عبارة عن زوالها عن القوة المدركة
فقط ولا شك ان هاتين الحالتين تعرضان لكواذب
المعقولات كما انهما يعرضان لصوادقهما فيلزم ارتسام
الكواذب في العقل الفعال واجاب عنه المحشي بان شأن العقل الفعال

قوله الفعال الخ على صيغة المبالغة وانما سمي به لانه يفعل افعالا كثيرة على مذهب الحكماء فافهم



جعل العقل الفعال خزانة للصوادق من التصديقات ١٢ ملا كمال الدين رح

في اختزان الصوادق للحفظ والتصديق معاً وفي اختزان

الكواذب للحفظ فقط اي للحفظ على سبيل التصور دون

التصديق ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف

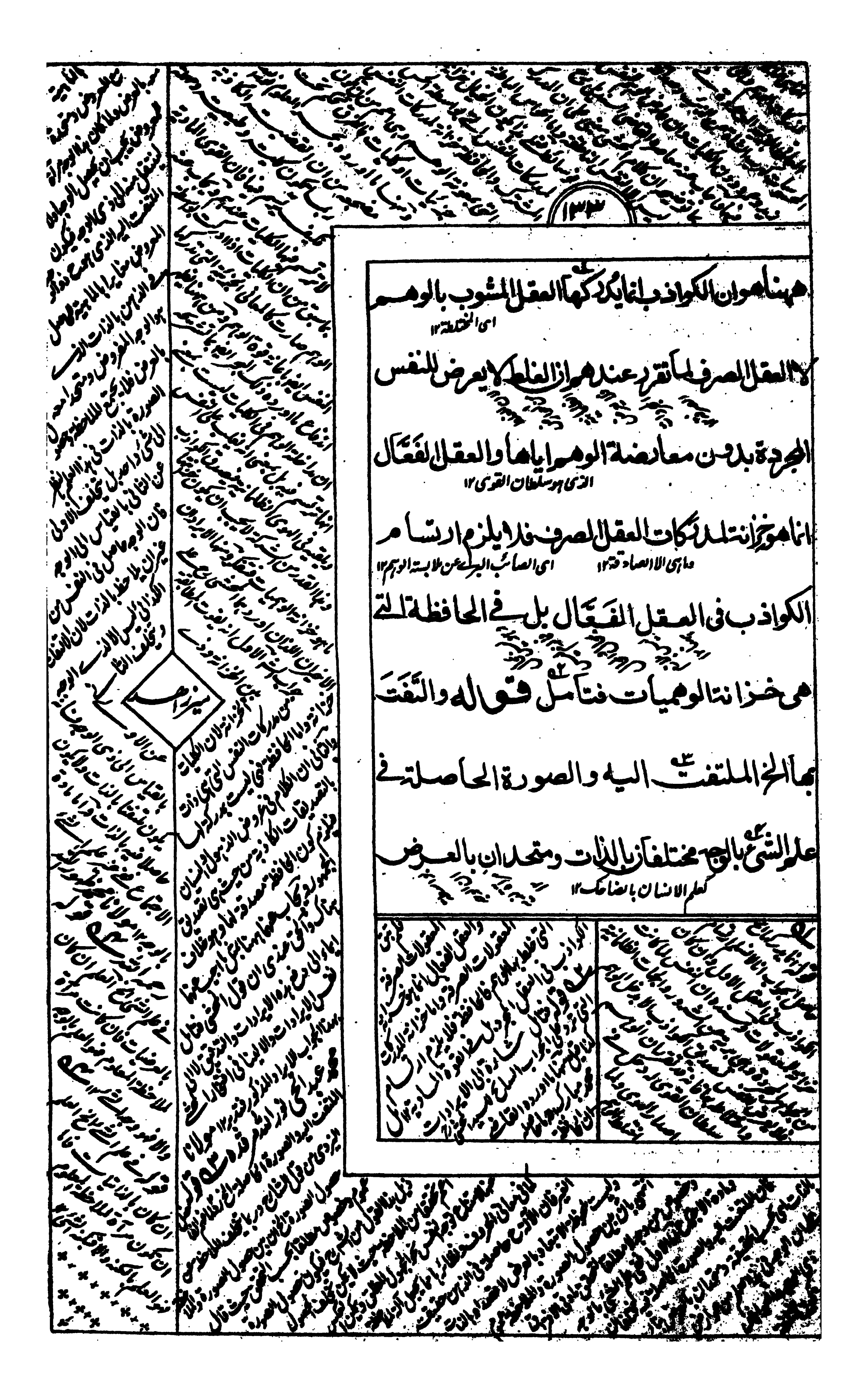
ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق

بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة

بين الخزانة وبين ما هي خزانة له لا يتولان

الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان

على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق وما سيجيء



ههنا هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم

اي المختلط ١٢

لا العقل الصرف لما تقرر عنده ان الغلط لا يعرض للنفس

المجردة بدون معارضة الوهم اياها والعقل الفعال

الذي هو سلطان القوى ١٢

انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام

وما هي الا الصادقة ١٢ — اي الصائب البرئ عن ملابسة الوهم ١٢

الكواذب في العقل الفعال بل في الحافظة التي

هي خزانة الوهميات فتأمل قوله والتفت

بها الخ الملتفت اليه والصورة الحاصلة في

علم الشيء بالوجه مختلفان بالذات ومتحدان بالعرض

كعلم الانسان بالضاحك ١٢



وفي غيره بالعكس فلا يجتمع فيه الملاحظة وحصول

اي اذا كانا مختلفين بالذات ومتحدين بالعرض ١٢

الصورة حقيقة فالملاحظة تتخلف عن حصول الصورة

اي يوجد حصول الصورة دونها ١٢

في علم الشيء بالوجه نظرا الى الوجه وحصول الصورة يتخلف

فانه حاصل بالذات والالتفات اليه ليس بالذات ١٢

عن الملاحظة فيه نظرا الى ذي الوجه فبين الملاحظة

وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا وبالجملة

لا عموم وخصوص مطلقا ١٢

لا اجتماع بينهما اذا كان الشيء والصورة متحدين بالذات

ولا افتراق بينهما اذا كانا مختلفين بالذات فافهم قوله كما في معاني

كما في العلم بالوجه ١٢

الحروف وغيرها اي الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة كما في معاني الحروف

ع قد سبق ان التصور على انحاء تصور الشيء بالكنه والثاني تصور الشيء

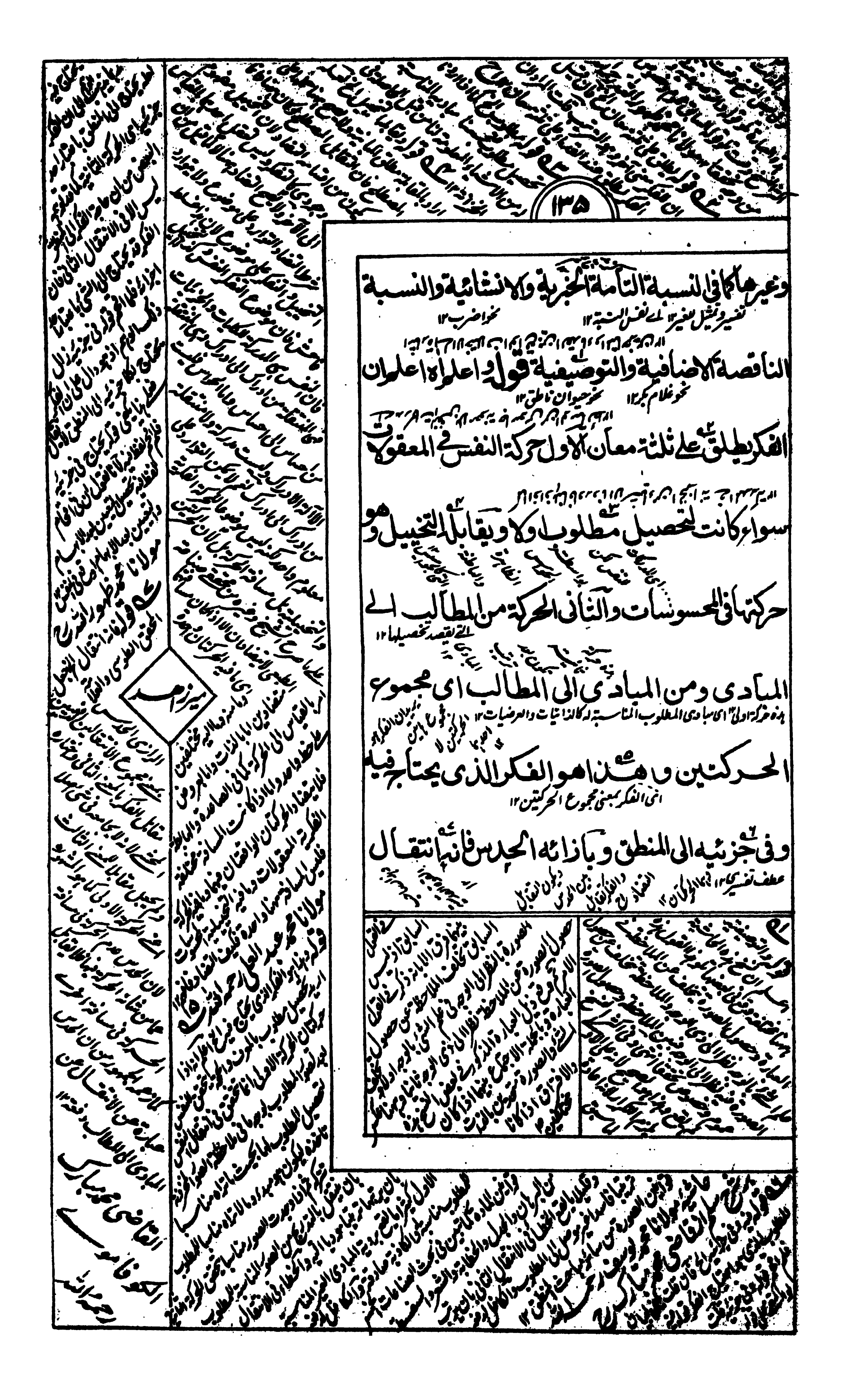
اي اقسام ١٢

بالوجه والثالث تصور كنه الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه

والصورة الحاصلة في الاول مجتمعان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس

اي تصوره بالكنه ١٢

وفي الثالث والرابع مجتمعان ليسا متفرقين لا حقيقة ولا اعتبارا فتنبه



وغيرها كما في النسبة التامة الخبرية والانشائية والنسبة

تفسير وتمثيل لغيرها اي نفس النسبة ١٢ — نحو اضرب ١٢

الناقصة الاضافية والتوصيفية قوله اعلم ان

نحو غلام بكر ١٢ — نحو حيوان ناطق ١٢

الفكر يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات

سواء كانت لتحصيل مطلوب ولا ويقابله التخييل وهو

حركتها في المحسوسات والثاني الحركة من المطالب الى

التي يقصد تحصيلها ١٢

المبادي ومن المبادي الى المطالب اي مجموع

بهذه حركة اولى اي مبادي المطلوب المناسبة له كالذاتيات والعرضيات ١٢

الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه

اي الفكر بمعنى مجموع الحركتين ١٢

وفي جزئيه الى المنطق وبازائه الحدس فانه انتقال

ميرزاهد



من المطالب الى المبادى دفعة ومن المبادى الى المطالب

اعنى مجموع الانتقالين على ما صرح به فى النمط الثالث من شرح

الاشارات وغيره والثالث الحركة الاولى وهى ربما انقطعت وربما

تمادت ولحقت بالثانية وهذا هو الفكر الذى يقابل الضرورة

فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثانى تدريجيا يحصل

نوع من الضرورى لكنهم لم يجعلوه فى عداده لكونه نادر الوقوع

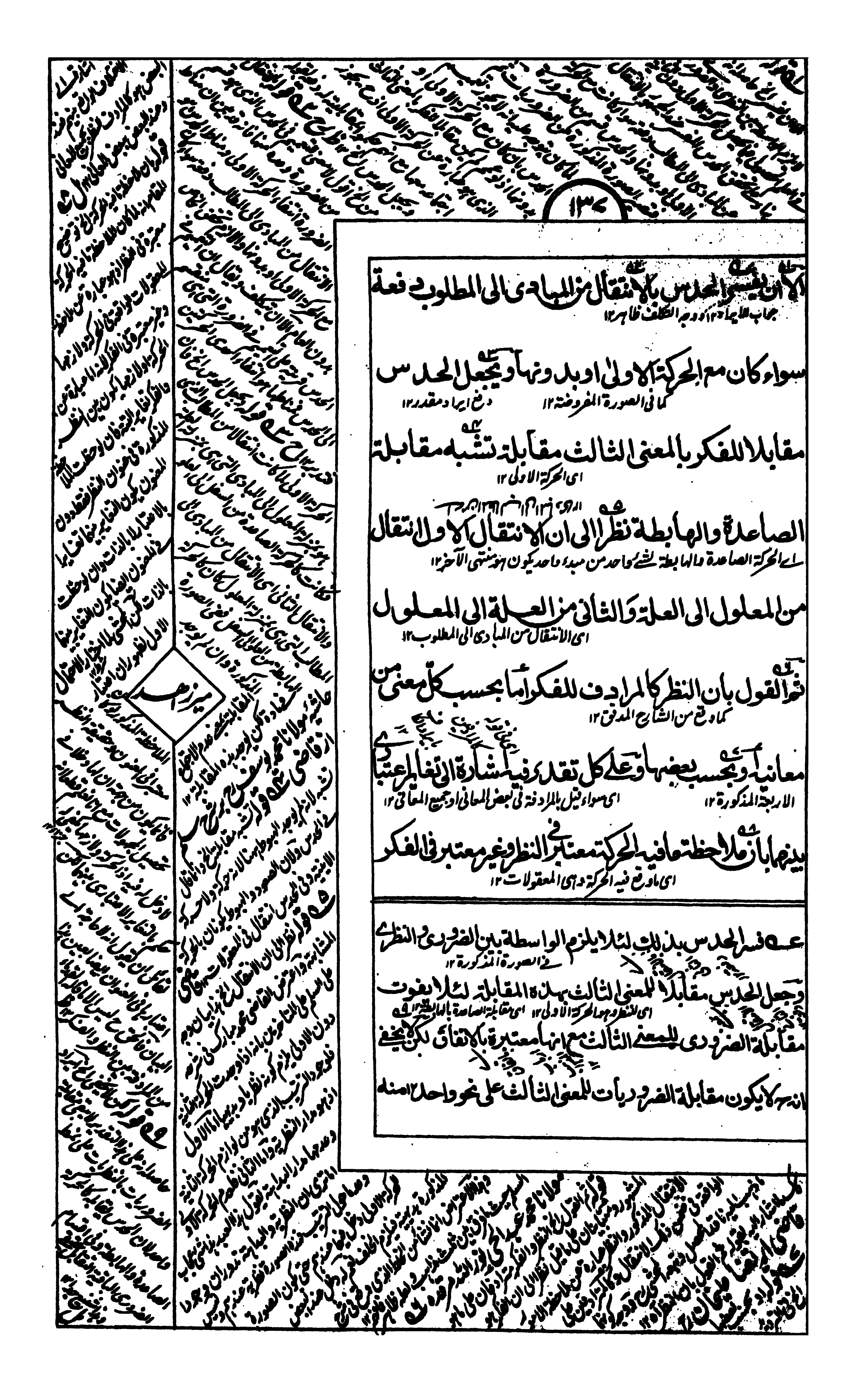
غير متحقق فى العلوم على ما نقل فى شرح الاشارات عن المعلم

الاول وقد اصطلح المتاخرون على ما يلزم الحركة الثانية ففسروا

الفكر بترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير

حاصل ويرد عليهم ان كثيرا ما يقع الحركة الاولى بدون الثانية

فيلزم الواسطة بين الضرورى والنظرى



الا ان يفسر الحدس بالانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة

جواب الايراد ١٢ او وجه التكلف ظاهر ١٢

سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها ويجعل الحدس

كما في الصورة المفروضة ١٢ — دفع ايراد مقدر ١٢

مقابلا للفكر بالمعنى الثالث مقابلة تشبه مقابلة

اي الحركة الاولى ١٢

الصاعدة والهابطة نظرا الى ان الانتقال الاول انتقال

اي الحركة الصاعدة والهابطة لشئ واحد من مبدء واحد يكون هو منتهى الآخر ١٢

من المعلول الى العلة والثاني من العلة الى المعلول

اي الانتقال من المبادي الى المطلوب ١٢

ثم القول بان النظر كالمرادف للفكر اما بحسب كل معنى من

كما وقع من الشارح المدقق ١٢

معانيه او بحسب بعضها وعلى كل تقدير فيه اشارة الى تغاير اعتبار

اي سواء قيل بالمرادفة في بعض المعاني او جميع المعاني ١٢ — الاربعة المذكورة ١٢

بينهما بان ملاحظة ما فيه الحركة معتبر في النظر وغير معتبر في الفكر

اي ما وقع فيه الحركة وهي المعقولات ١٢

ع فسر الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري

في الصورة المذكورة ١٢

وجعل الحدس مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا يفوت

اي النظر وهو الحركة الاولى ١٢ — اي مقابلة الصاعدة بالهابطة ١٢

مقابلة الضروري للمعنى الثالث مع انهما معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى

انه لا يكون مقابلة الضروريات للمعنى الثالث على نحو واحد امنه



ورُبما يقال ان اطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه

القائل الشيخ محمد يوسف كوريج وهو في سلسلة اساتذة السيد المحشي يرحمه الله ١٢

لان الحركة تقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن فرض فرد من

من آنات الزمان

المقولة التي فيها الحركة لا يكون في ذلك الفرد قبل الآن السابق

كالاين ١٢ — صفة للفرد ١٢

واللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك

اي المستقبل ١٢ — لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ١٢

الافراد وهي ليست موجودة بالفعل لا جميعها ولا بعضها

الضمير راجع الى الافراد وهذا بيان للواقع ١٢

والا يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين على الاول

اي ان وجد البعض او الكل ١٢

والترجيح بلا مرجح على الثاني ومن المعلوم انه ليس في الفكر

هذا بيان للمطلوب بعد التمهيد ١٢

الا علوم متناهية حاصلة بالفعل سيما في الرجوع من

اي خصوصا ١٢

المبادي الى المطالب وانت خبير بان الالتفات و

وجه الخصوصية ظهور التناهي في الحركة الثانية اللازمة لها الترتيب الذي ظاهر في تناهي المبادي ١٢

الملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت

في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة

متعلق بحصلت ١٢ — متعلق بقوله حصول ١٢



فما فيه الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهي امر متجدد

ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها

حاصلة في الخزانة امرا ثابتا ولها بالفعل افراد متناهية

فالقول بنفي الحركة ههنا نشأ من قلة التفكر كيف وفي الفكر انتقال

من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج

فتدبر قوله واورد عليه انه هذا الايراد على تفسير النظر

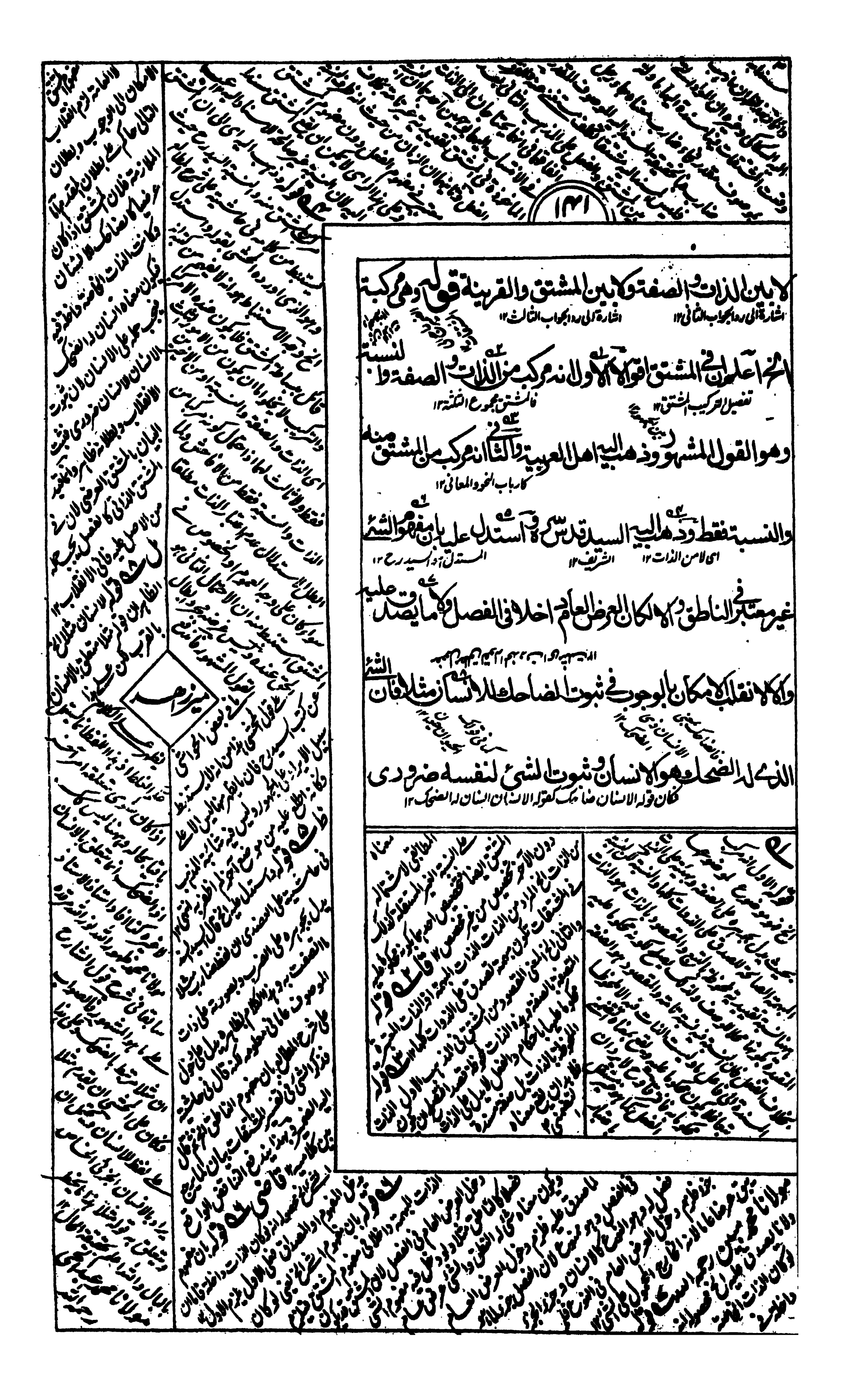
بالترتيب بانه لا يشتمل التعريف بالمعرف المفرد مع انه لا خلاف في

امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة والجواب انه لا ينضبط انضباط



التعريف بالمركب ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل
فلم يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر وهذا معنى قول الشيخ
ان التعريف بالمفرد نذر خداج اى قليل ناقص فالجواب الرابع
قريب من الصواب واما الاجوبة الثلثة الاول فلا يخفى ما فيها
من وجوه الاختلال ومن تلك الوجوه ان الوجه الذى علم به
المطلوب سابق على التعريف ولو كان معه يلزم طلب المجهول
المطلق وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد وكذا لا ترتيب في المشتق

عه وايضا لو كان جزء لكان جزء في المعرف مطلقا اذ لا وجه للتخصيص فيكون
الحد التام مشتملا عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير
جائز وان كان عرضيا فلا يكون الحد التام حدا هذا خلف على انه لو كان معتبرا
في المعرف كان جزء منه لكان معتبرا في كل معرف وجعل جزء منه ففيما اذا
تصور المطلوب بامر عرضي ثم ذاتياته باسرها وعرف بها يلزم كون العرضي جزء
الحد التام فان هذا التعريف تعريف بالحد التام عندهم وبعد فتمسنه ١٢ منه



لا بين الذات والصفة ولا بين المشتق والقرينة قوله وهي مركبة

الخ اعلم ان في المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة

وهو القول المشهور وذهب اليه اهل العربية والثاني انه مركب من المشتق منه

والنسبة فقط وذهب اليه السيد قدس سره واستدل عليه بان مفهوم الشيء

غير معتبر في الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولا ما يصدق عليه

الشيء والا لانقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء

الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري



اعتبر بشرط لا شئ الذي هو المحل اي يعتبر معه عدم المحل وكان بهذا الاعتبار

وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل العبرة على الفصل

جواب عن استدلال السيد السند رح على خروج الموصوف مطلقا عن مفهوم المشتق ١٢ قاضي

وما ذكره من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد وكذلك انه

جواب باختيار الشق الثاني ودفع اللزوم ١٢

معنى بسيط لا تركيب فيه واختاره المحشي رح وقال انه يعبر

وسيأتي تحقيقه من المحشي ١٢

عن معنى الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية بسياه وسفيد

كالاحمر والاصفر ١٢

ونظائرهما ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا والا لكان

مثل سرخ وزرد ١٢

معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض او الثوب الثوب

الابيض وليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة

فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضي

وكذا الاسود والاحمر ١٢

ومشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو عرض ومشتق منه

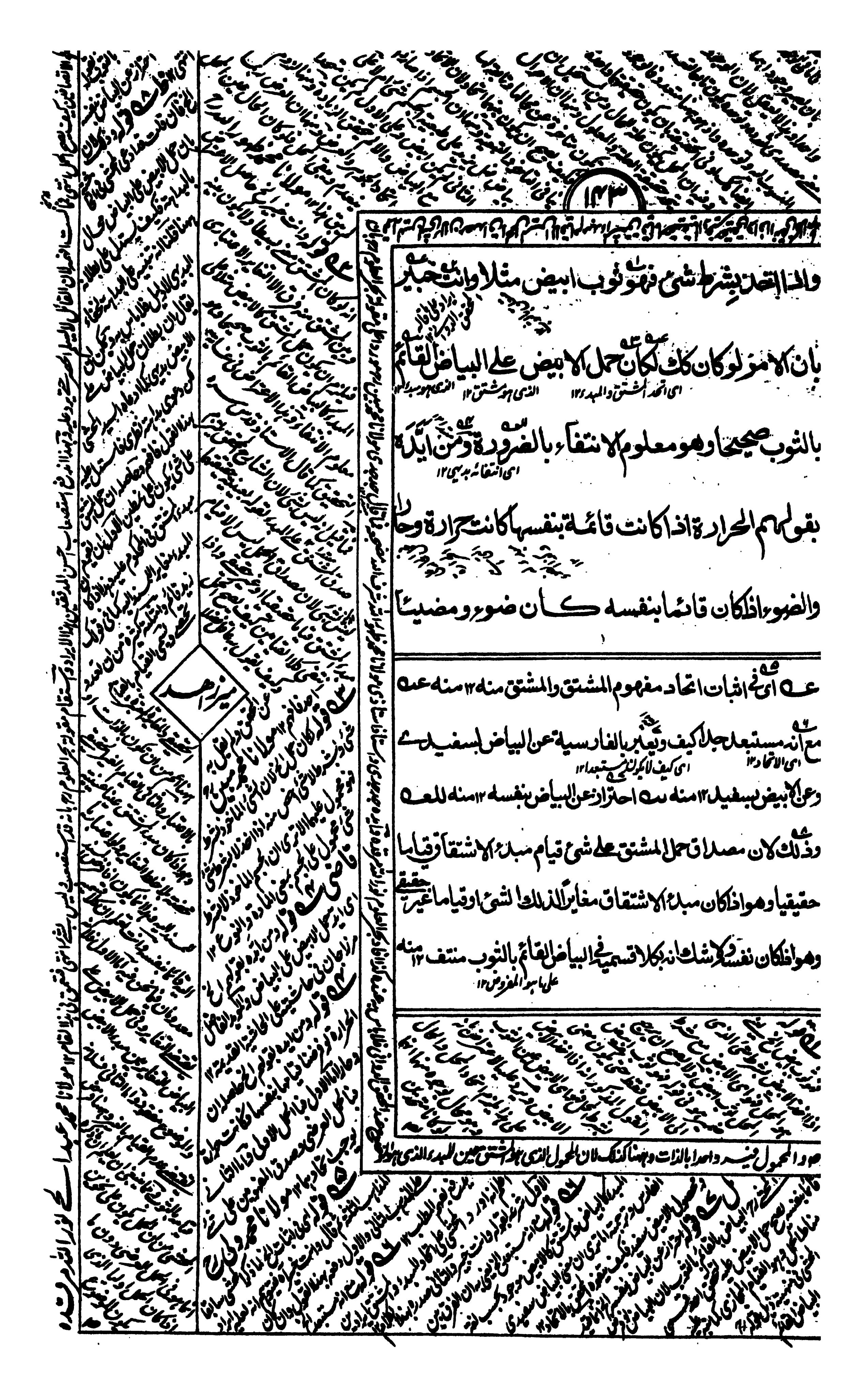
اي بشرط عدم الموضوع وصار امرا متحصلا بنفسه ١٢

ع٥ مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية

ايراد على مذهب السيد رح ١٢

في حقيقته من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل ١٢ منه

مع ان السيد قائل بعدم دخول الذات الذي هو منسوب اليه ١٢



واما اتحاد بشرط شيء فهو ثوب ابيض مثلا وانت خبير

بان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم

اي اتحاد المشتق والمبدء ١٢ — الذي هو مشتق ١٢ — الذي هو مبدء ١٢

بالثوب صحيحا وهو معلوم الانتفاء بالضرورة ومن ايده

اي انتفاؤه بديهي ١٢

بقولهم الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا

والضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا

ع‌ه اي في اثبات اتحاد مفهوم المشتق والمشتق منه ١٢ منه ع‌ه

مع انه مستبعد جدا كيف وتعبير بالفارسية عن البياض بسفيدي

اي الاتحاد ١٢ — اي كيف لا يكون مستبعدا ١٢

وعن الابيض بسفيد ١٢ منه ه احتراز عن البياض بنفسه ١٢ منه للعه

وذلك لان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدأ الاشتقاق قياما

حقيقيا وهو اذا كان مبدأ الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قياما غير حقيقي

وهو اذا كان نفسه ولا شك انه بلا قسمية في البياض القائم بالثوب منتف ١٢ منه

على ما هو المفروض ١٢

صورة المحمول فيه واحدا بالذات وههنا كذلك لان المحمول الذي هو المشتق عين المبدء الذي هو

ميرزاهد



غير صادق على الموصوف ويمكن ان يراد معناه اللغوي وهو التوغل في الانتزاع وهو صادق على كل منها ١٢ قا

فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بما يصدق هو عليه والحق
ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى
الوصف القائم به فالموصوف والوصف والنسبة

لان المتحد مع الحرارة والضوء هو نفس الحار والمضيء لا مفهومهما والمقصود
هو الثاني دون الاول ١٢ منه ع حاصله ان المشتق عبارة عن شيء ينتزعه العقل انتزاعا
واقعيا لا كانتزاع انياب الاغوال عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به سواء كان القيام
قياما حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غيرية بالذات كالسواد القائم بالجسم
او باعتبار كحقيقة الوجود القائمة به او قياما غير حقيقي كالضوء ان كان حاصلا
بلا محل فانه ليس قائما بالغير لا ذاتا ولا اعتبارا ١٢ منه فيه تغليب فان
الموصوف من حيث هو منتزع عنه والوصف من حيث هو والنسبة من حيث هي نسبة منشأ الانتزاع



كل منهما ليس عينه ولا داخلا فيه بل منشأ انتزاعه فهو يصدق

على الموصوف بما يصدق على الوصف والنسبة فتأمل قوله ولذلك

عدل الخ ولانه ليس للنفس في حال النظر فعل وتأثير كما يشهد

الوجدان السليم والترتيب في التعريف المشهور يوهم ذلك فان كان

المراد منه ملاحظة مخصوصة قوله معلوما كان الخ التعريف المشهور

لكون المعلوم ماخوذا فيه يوهم التخصيص بالمعلوم المقابل للمظنون

والمجهول بالجهل المركب وان كان المراد منه المعنى الاعم ففيه اشارة

الى وجه اخر للعدول قوله كما نبه عليه

السياق وهو قوله وقد يقع فيه الخطأ اه

ع اشارة الى انهما مختلفان بالذات كما يشهد به الوجدان

فكيف بينهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار ١٢ منه



فان الخطاء هو عدم موافقة الغرض قوله سيما وقد قيد

بالغاية اه وهي قوله لتحصيل المجهول اه فان الغاية لا تكون

الا لما هو حاصل بالاختيار قوله فلا ينتقض بتعقل

المبادي المرتبة دفعة الخ المراد بتعقلها تعقلها لا من حيث

الكثرة وبالترتيب تقديم بعضها على بعض لا بحسب الزمان فلا ينافي

حصولها في الآن قوله لانه ليس بقصد النفس الخ اذ لو كان

بالقصد لكان فكرا لا حدسا لان الحركة الفكرية لا تتخلف عنه لكونه

مبدأ اخيرا من مباديها قوله ليستنبط منها اه اي ليستنبط منها

ع لا يخفى ان حدوث القصد آني فلو وقع بعد الحدس لا الفكر يلزم تتالي الآنين ١٢ منه



احكام جزئيات موضوعها استنباطا بالبداهة او بالاكتساب

بان يجعل تلك القاعدة كبرى لصغرى سهلة الحصول

ولا احتياج الى الاستنباط منها انما هو في النظريات التي

يقع فيها الخطاء فاذا قيست النظريات الى القواعد المنطقية

تنقسم الى ثلثة اقسام فافهم قوله على انه لو كفت الخ

علاوة حاصلها ان وقوع الخطاء يستلزم عدم كفاية

الفطرة فان عدم كفاية الفطرة المخصوصة

ع هذه الاحكام جزئيات لحكم القانون فالمراد بالحكم المحكوم

به بمعنى الاستنباط اخذ اثبات جزئيات محمول القانون لجزئيات

موضوعه بالتنبيه والدليل فالقانون لا يكون الا قضية حملية موجبة كلية ١٢ منه



يستلزم عدم كفايتها من حيث هي فلا حاجة الى اثبات عدم
كفايتها فان قلت الفطرة تعصم عن الخطاء بشرط عدم اهمالها
ورفع العوارض عنها كما ان المنطق يعصم عنه
بهذا الشرط فلا فرق قلت لو سلم ذلك

ع٥ وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة
المخصوصة لانه يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي فتكون ثابتة للفطرة
المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويمكن وضع قاعدة كلية وهي ان كل
ما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكل ما هو للفرد من السلوب البسيطة
المحضة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا للفرد فان
ما هو ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب منه



فالفرق ان هذا الشرط في الفطرة يكاد ان لا يمكن وفي المنطق يمكن

على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله اذ لا حاجة اليه في

بيان الحاجة الخ لان الاحتياج الى هذا الحديث انما هو

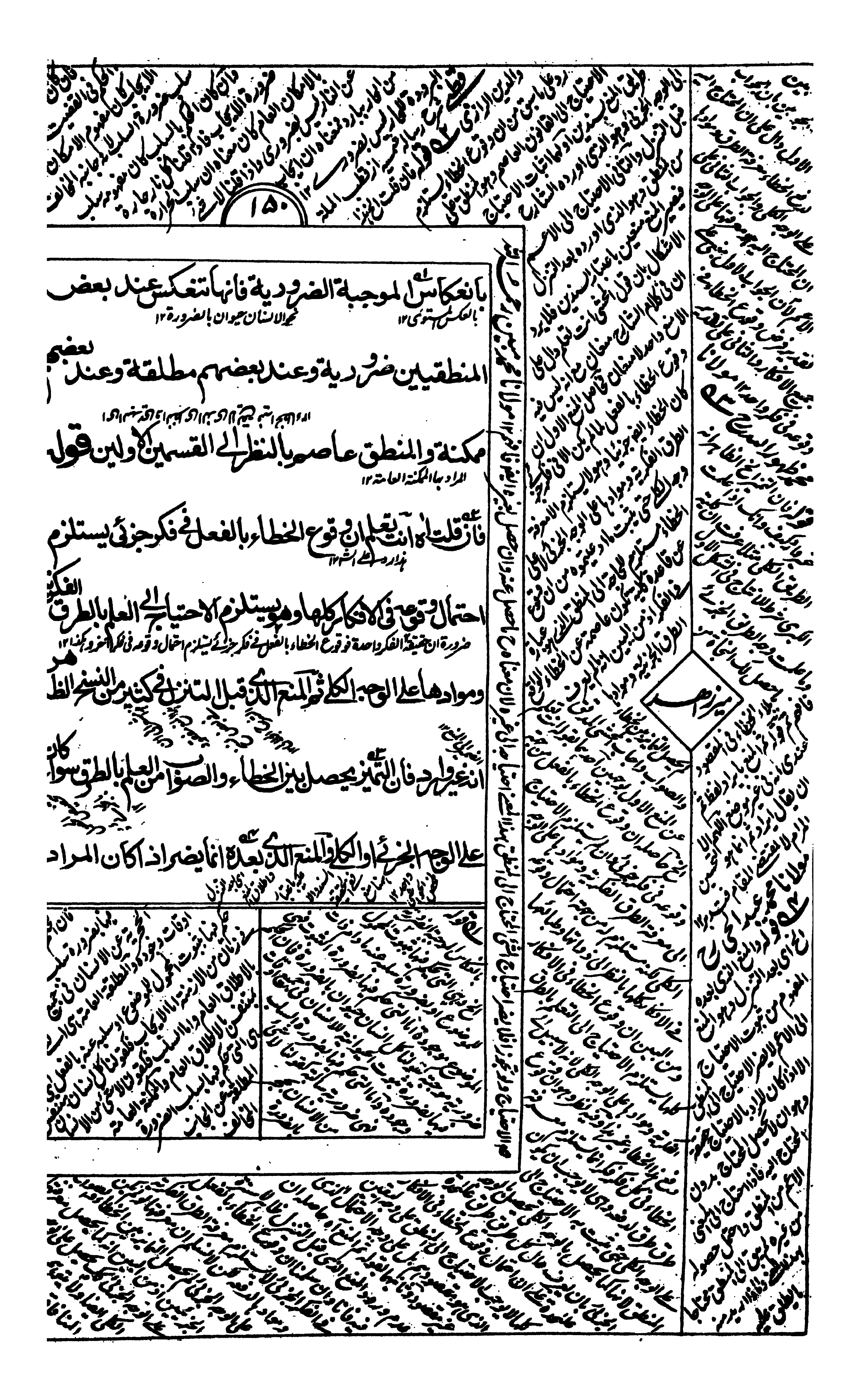
في جواب المعارضة المشهورة على بيان الحاجة لا في

نفس بيان الحاجة واعلم ان المنطق ينقسم على ثلثة

اقسام ضروري كالحكم باحتمال المحمول للعموم

ونظري لا يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة

الكلية جزئية ونظري يقع فيه الخطاء كالحكم



بانعكاس لموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض

بالعكس المستوى ١٢ — نحو الانسان حيوان بالضرورة ١٢

المنطقيين ضرورية وعند بعضهم مطلقة وعند بعضهم

ممكنة والمنطق عاصم بالنظر الى القسمين الاولين قول

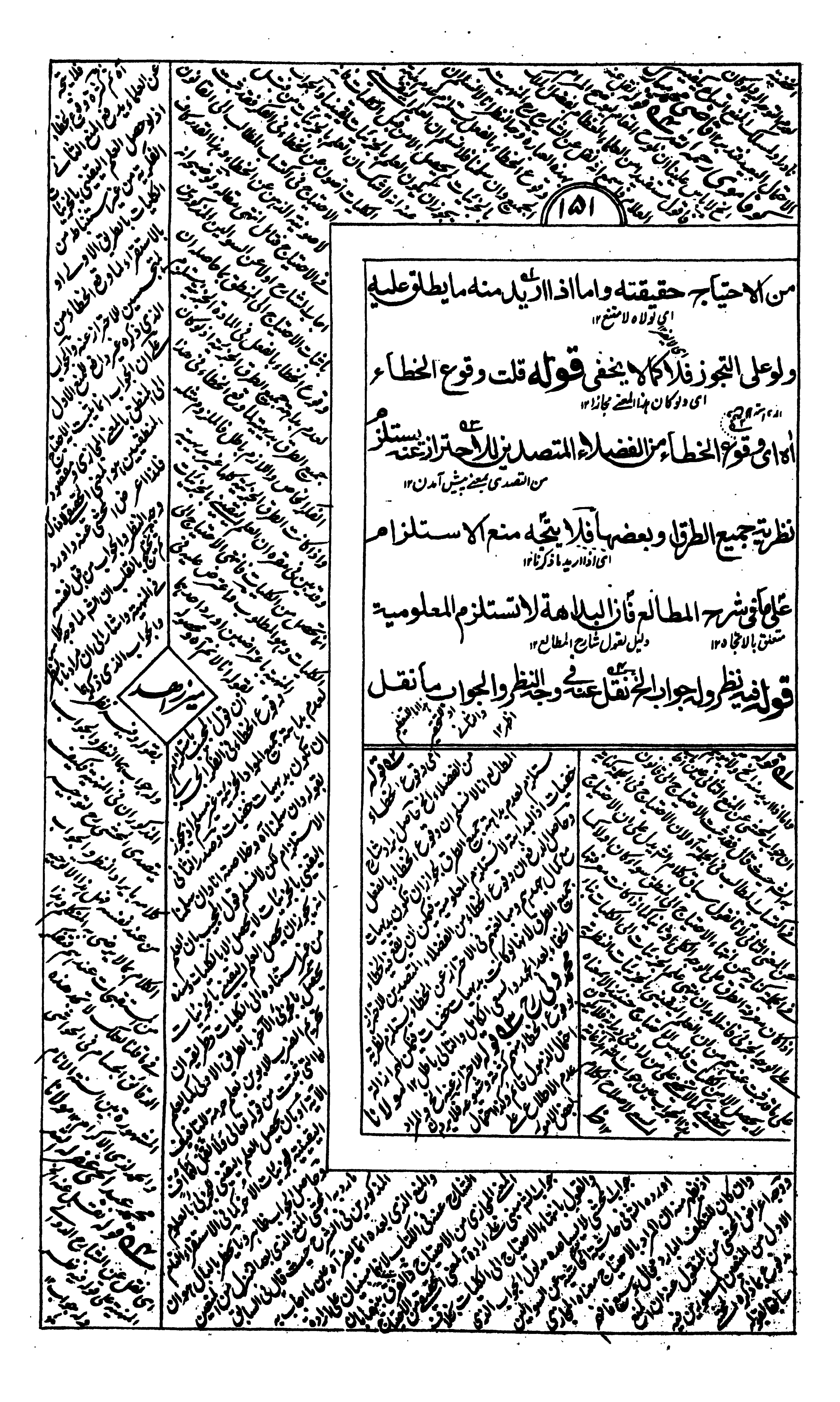
فان قلت انه انت تعلم ان وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي يستلزم

احتمال وقوعه في الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية

وموادها على الوجه الكلي ثم المنع الذي قبل التنزل في كثير من النسخ الظاهر

انه غير وارد فان التميز يحصل بين الخطاء والصواب من العلم بالطرق سواء كان

على الوجه الجزئي او الكلي والمنع الذي بعده انما يضر اذا كان المراد



من الاحتياج حقيقته واما اذا اريد منه ما يطلق عليه

اي لولاه لامتنع ١٢

ولو على التجوز فلا كما لا يخفى **قوله** قلت وقوع الخطاء

اي ولو كان هذا المعنى مجازا ١٢

اه اي وقوع الخطاء من الفضلاء المتصدين للاحتراز عنه يستلزم

من التصدي بمعنى پيش آمدن ١٢

نظرية جميع الطرق وبعضها فلا يتجه منع الاستلزام

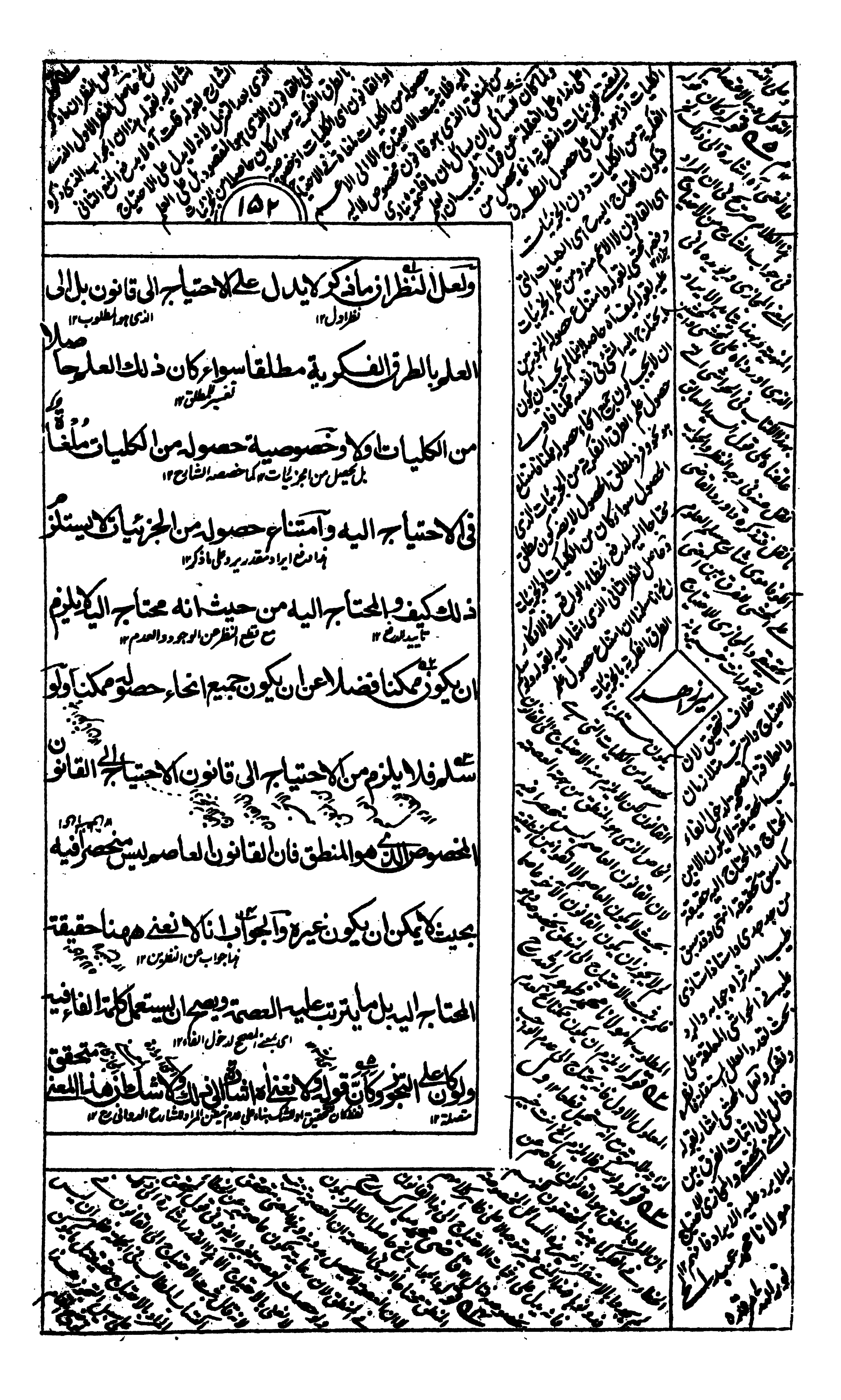
اي اذا اريد ما ذكرنا ١٢

على ما في شرح المطالع فان البداهة لا تستلزم المعلومية

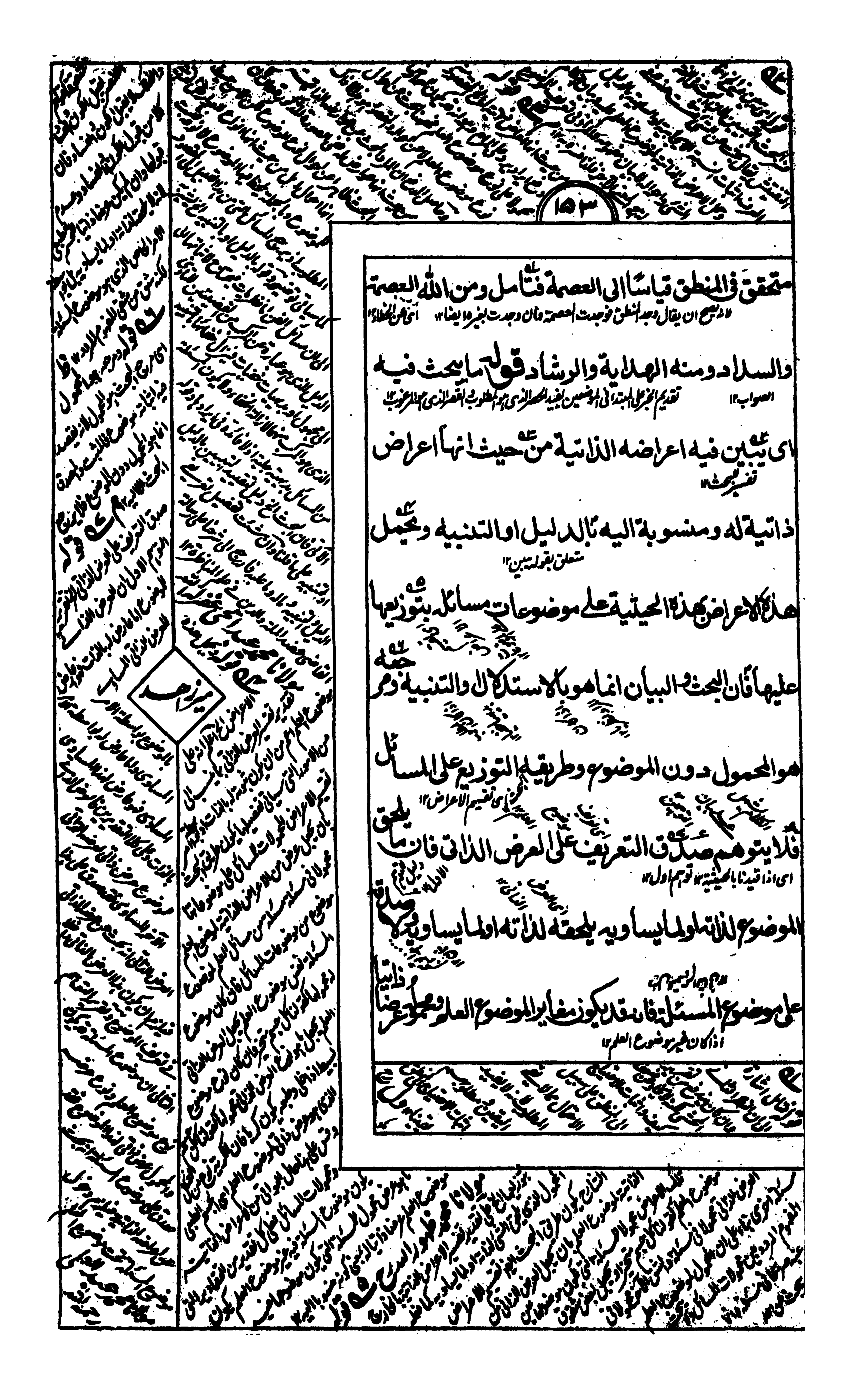
متعلق بالاتجاه ١٢ — دليل لقول شارح المطالع ١٢

قوله فيه نظر ولجواب الخ نقل عنه في وجه النظر والجواب ما نقل

مير زاهد



ولعل النظر زما ذكر لا يدل على الاحتياج الى قانون بل الى
العلم بالطرق الفكرية مطلقا سواء كان ذلك العلم حاصلا
من الكليات ولا وخصوصية حصوله من الكليات ملغاة
في الاحتياج اليه وامتناع حصوله من الجزئيات لا يستلزم
ذلك كيف والمحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه لا يلزم
ان يكون ممكنا فضلا عن ان يكون جميع انحاء حصوله ممكنا او لو
سلم فلا يلزم من الاحتياج الى قانون الاحتياج الى القانون
المخصوص الذي هو المنطق فان القانون العاصم ليس منحصرا فيه
بحيث لا يمكن ان يكون غيره والجواب انا لا نعني ههنا حقيقة
المحتاج اليه بل ما يترتب عليه العصمة ويصح ان يستعمل كلمة الفاء فيه
ولو على التجوز وكان قوله ولا نعني الخ اشارة الى ذلك ولا شك ان هذا المعنى متحقق



متحقق في المنطق قياسًا الى العصمة فتأمل ومن الله العصمة

لا يصح ان يقال وجد المنطق توجدت العصمة وان وجدت بغيره ايضا ... انتهى من الخطائي

والسداد ومنه الهداية والرشاد قوله ما يبحث فيه

الصواب / تقديم الخبر على المبتدأ في الموضعين ليفيد الحصر الذي هو المطلوب في المقام ...

اى يبين فيه اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض

تفسير للبحث

ذاتية له ومنسوبة اليه بالدليل او التنبيه ويحمل

متعلق بقوله يبين

هذه الاعراض بهذه الحيثية على موضوعات مسائله بتوزيعها

عليها فان البحث والبيان انما هو بالاستدلال والتنبيه ثم

هو المحمول دون الموضوع وطريقه التوزيع على المسائل

فلا يتوهم صدق التعريف على العرض الذاتي فان ما يلحق

اى اذا قيدنا بالحيثية ... توهم اول

الموضوع لذاته او لما يساويه يلحقه لذاته او لما يساويه وقد يصدق

على موضوع المسئلة فانه قد يكون مغاير الموضوع العلم ومحمولا عرضا ذاتيا

اذا كان غير موضوع العلم



وذلك لان الحيثية معتبرة ههنا كما صرح به الشيخ وغيره

اى لعدم التوجيهين ١٢ اى من حيث انها اعراض ذاتية له ١٢

قوله اى يرجع اه هذا بالنظر الى ان مرجع البيان محط

اى تفسير بحث بيرجع ١٢

البحث هو المحمول دون الموضوع كما مر او بالنظر الى الفرقين

اى فى القول السابق ١٢

محمول العلم ومحمول المسائل كما سياتى قوله وهى الخارج

اه اراد بالحمل واللحوق حمل المواطاة اذ الحمل المعتبر فى

الواقع فى تعريف العرض الذاتى ١٢

المسائل هذا الحمل فذكر المبادى فى الامثلة من قبيل التسامح

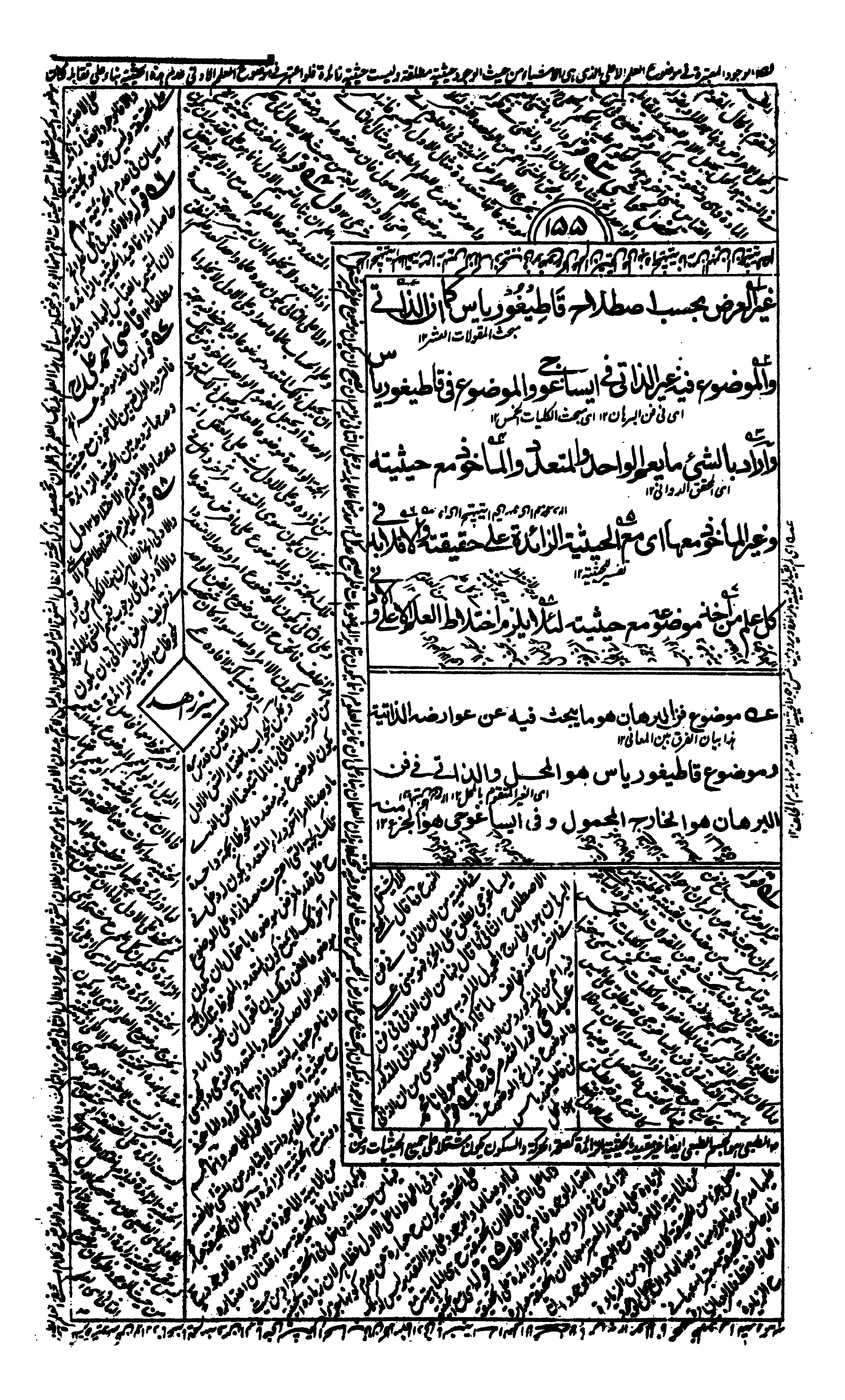
دفع دخل ١٢

صرح به السيد قدس سره فى حاشية

اى بالشارح ١٢

شرح المطالع فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان

ص وقد يراد به الحمل المقوم للحال وهو اصطلاح قاطيغورياس ١٢ قاضى



غير العرض بحسب اصطلاح قاطيغورياس كان الذاتي

والموضوع فيه غير الذاتي في ايساغوجي والموضوع في قاطيغورياس

واراد بالشيء ما يعم الواحد والمتعدد والمأخوذ مع حيثية

وغير المأخوذ معها اي مع الحيثية الزائدة على حقيقته والا فلابد

في كل علم من اخذ موضوعه مع حيثية لئلا يلزم اختلاط العلوم الاعلى

موضوع فن البرهان هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

وموضوع قاطيغورياس هو المحمول والذاتي في فن

البرهان هو الخارج المحمول وفي ايساغوجي هو الجزء



اذ يبحث في العلم الاعلى عن الاشياء من حيث الوجود فلو اخذ

موضوع العلم الادنى شيئا على الاطلاق لكان موضوعه مشتملا

على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود وقد اشار اليه

الشيخ في برهان الشفاء حيث قال موضوع العلم اما ان يكون

قد اخذ على الاطلاق من حيث هويته و طبيعته غير مشروط

فيها زيادة معنى ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة مثل

العدد للحساب واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق لكن من

جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير ان يكون فصلا

بنوعه ثم طلبت عوارضه الذاتية التي تلحقه من تلك

الحيثية مثل النظر في عوارض الاكر المتحركة ومما ينبغي

ان يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة



للبحوث الاعراض الذاتية ولا قيد المعروضاتها بل علة

للبحث عنها او قيد المعروضاتها في نظر الباحث مثلا الايصال

في موضوع المنطق ليس شرط العروض الجنسية والفصلية

ونحوهما بان يكون متمما لعلتها الفاعلية ولا قيدا

لمعروضاتها بان يكون متمما لعلتها القابلية بل سببا

للبحث او قيدا للموضوع في نظر الباحث وبهذا ظهر انه

لا حاجة الى تمييز المسئلة المشتركة بين العلمين باختلاف

البرهانين على ما هو المشهور قال الشيخ رح في برهان الشفاء

جسم العالم او جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبعي جميعا



ولكن الجسم الكلي هو موضوع العلم الطبعي بشرط وذلك

بيان الفرق بين الطبعين في هذه المسئلة المشتركة يعني كروية الفلك

الشرط هو ان له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط

اي من حيث انه للجسم قوة بها يتحرك ويسكن

وذلك الشرط هو ان له كما فانهما وان اشتركا في البحث عن كرية ذلك

اي من حيث انه يعرض له الكم والاحوال المنسوبة اليه وهو عرض يقبل القسمة لذاته

الجسم فهذا يجعل نظره من جهة ما هو له والاحوال تلحق الكم

اي الفلك — اي ما هو للجسم وهو الكم

وذلك يجعل نظره من حيثية ما هو ذو طبيعة

اي الطبعي

بسيطة قوله لذاته او لما يساويه اي بواسطة

تفسير لذاته

ان يلحق شيئا آخر وبواسطته بشرط

تفسير لقوله او لما يساويه

ان يكون ذلك الشيء مساويا له صدقا وتحققا

اي الواسطة — اي ذي الواسطة



فالمعتبر في الاول وربما يقال العرض الاولي نفي الواسطة

في العروض ونفي احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون

كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا وفي الثاني

تحقق احدهما بشرط التساوي فما يعرض الشيء بعد العروض

للامر الاعم او الاخص في الصدق والتحقق او للامر المباين فيهما

لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل عرضا غريبا لانه لاحق



باز بعد من احوال الاعم او الاخص او المباين وما يعرض له بعد عروضه

المساوي فيه فان كان الاحق بان يعد من احوال ذلك المساوي لكنه يعد

من احوال الشيء لارتباط بينه وبين ما يساويه وعدم انفكاك بينهما واما

ما ينافي العرض الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي

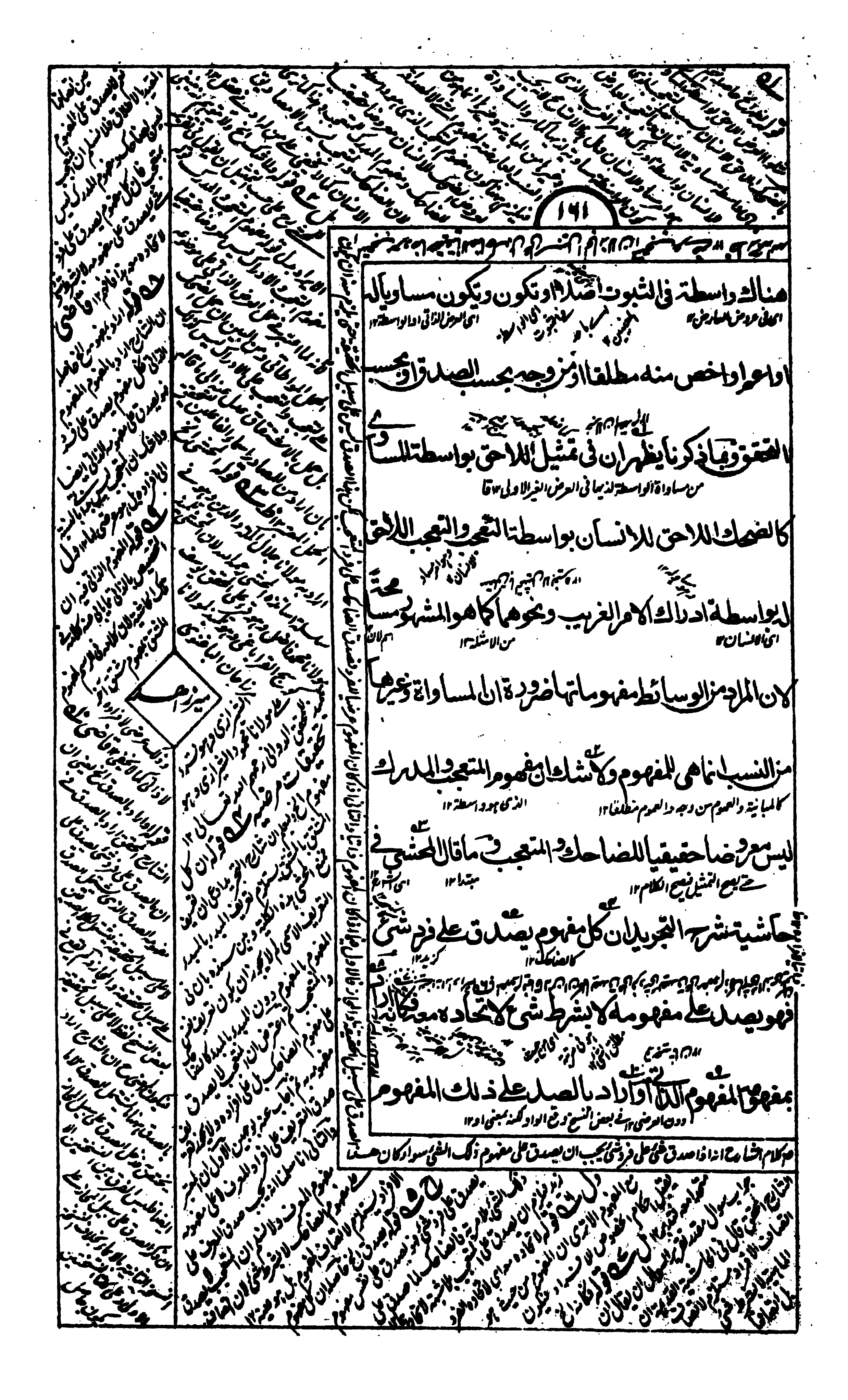
سبق كالعارض للاعم او الاخص فالعرض الذاتي يمكن ان يختص بطبيعة

المعروض من حيث هي ولا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم لا يبحث

عنه لان المسائل هي القضايا المتعارفة ويمكن ان لا يختص

بطبيعته من حيث هي فيكون مساويا له

او لاعم او الاخص مطلقا او من وجه لجواز ان لا يكون



هناك واسطة في الثبوت اصلا او تكون ويكون مساويا له

او اعم او اخص منه مطلقا او من وجه بحسب الصدق او بحسب

التحقق وبما ذكرنا يظهر ان في تمثيل اللاحق بواسطة المساوي

كالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب والتعجب اللاحق

له بواسطة ادراك الامر الغريب ونحوهما كما هو المشهور مسامحة

لان المراد من الوسائط مفهوماتها ضرورة ان المساواة وغيرها

من النسب انما هي للمفهوم ولا شك ان مفهوم المتعجب والمدرك

ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب وما قال المحشي في

حاشية شرح التجريد ان كل مفهوم يصدق على فرد شيء

فهو يصدق على مفهومه لا بشرط شيء لاتحاده معه فكانه اراد

بمفهوم المفهوم الكلي او اراد بالصدق على ذلك المفهوم



ما يشتمل الصدق ولا على سبيل الحقيقة والا فلا يخفى انه لا يصح كيف

ومناط الصدق هو قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع والتحقيق

ان الامر المساوي ههنا من حيث نفس مفهومه عرض ذاتي ومن حيث

انه ماخوذ مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها ولو بالعرض

معروض لعرض ذاتي آخر فالمتعجب من حيث هو لا بشرط

شيء عرض ذاتي ومن حيث هو ماخوذ مع الطبيعة

الانسانية ومتحد معها معروض للضحك فليتامل

قوله على ما ذكره المتاخرون متعلق

بتفسير الموضوع فان الشيخ فسر موضوع الصناعة في الشفاء

ع اي مناط الصدق والحمل والاتحاد ههنا قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع ١٢ منه



بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها الخ على ما سياتى

ويحتمل ان يتعلق بتفسير العرض الذاتى وحده او مع تفسير

الموضوع وح اراد بالمتاخرين جمهورهم فاشار الى خلاف

بعضهم حيث زعموا ان ما يلحق الشئ لجزئه لاعرض ذاتى

لا الى خلاف المتقدمين فان الشيخ قد وصف هذا

التفسير فى برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا قوله او بان

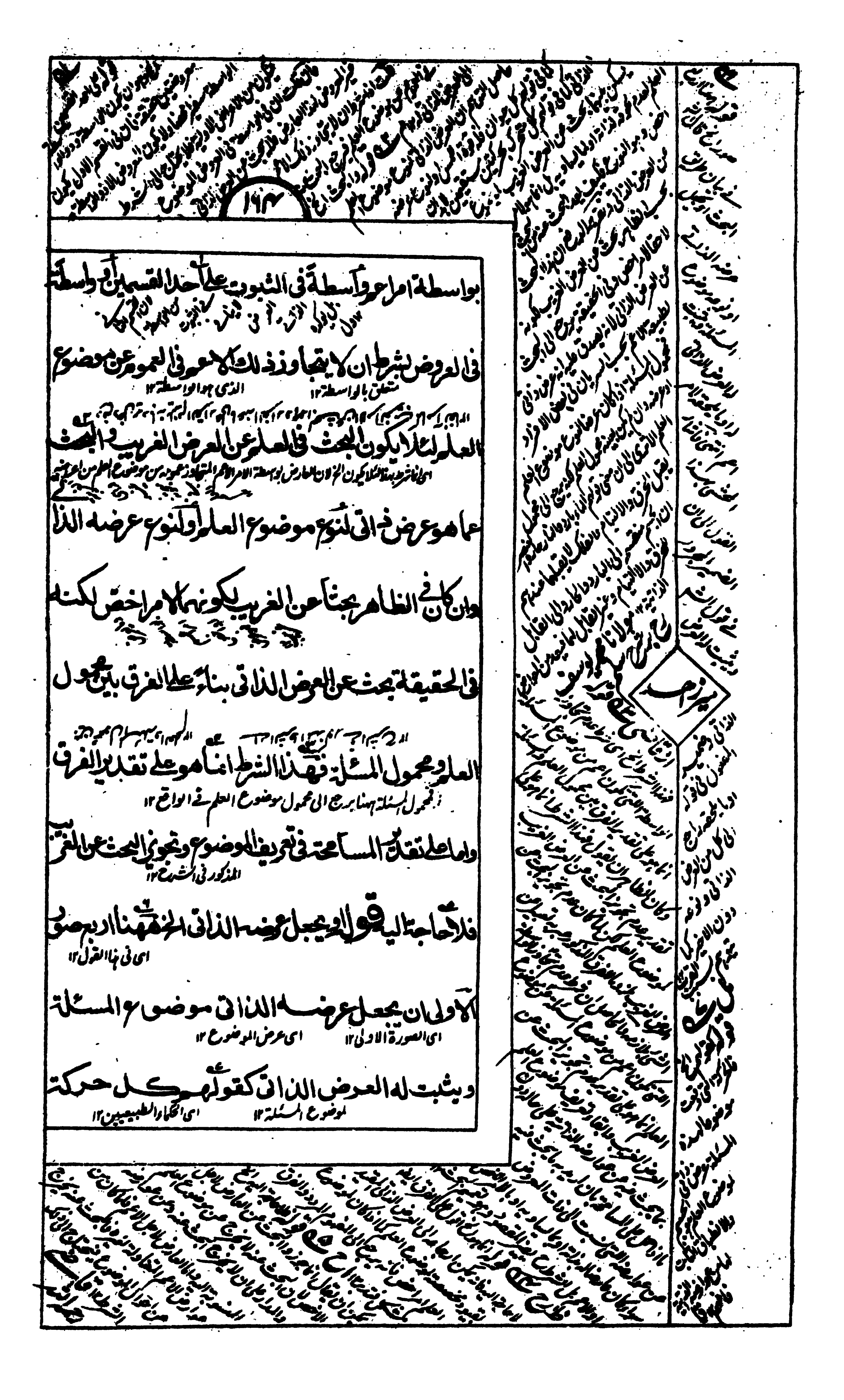
يجعل نوعه الخ او بان يجعل جزء موضوع المسئلة كما يقال

الصورة تفسد وتتبدل بالحركة صرح به المحقق الطوسى فى شرح

الاشارات قوله ما يعرضه الامر اعم اى ما يعرض لما يعرضه

ع موضوع المسئلة جزء لموضوع العلم ومحمولها اى الكون والفساد عرض ذاتى لنوع موضوع العلم فانه يلحق الجسم العنصرى البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا ١٢ منه

قوله البسيط الخ المراد بالبسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع التى هى الصورة النوعية



بواسطة امر اعم واسطة فى الثبوت على احد القسمين او واسطة

فى العروض بشرط ان لا يتجاوز ذلك الاعم فى العموم عن موضوع

العلم لئلا يكون البحث فى العلم عن العرض الغريب و البحث

عما هو عرض ذاتى لنوع موضوع العلم او لنوع عرضه الذاتى

وان كان فى الظاهر بحثا عن الغريب بكونه لامر اخص لكنه

فى الحقيقة بحث عن العرض الذاتى بناء على الفرق بين محمول

العلم و محمول المسئلة فهذا الشرط انما هو على تقدير الفرق

واما على تقدير المسامحة فى تعريف الموضوع و تجويز البحث عن الغريب

فلا حاجة اليه قوله او يجعل عرضه الذاتى الخ فههنا اربع صور

الاولى ان يجعل عرضه الذاتى موضوع المسئلة

و يثبت له العرض الذاتى كقولهم كل حركة



تنطبق على الزمان الثانية ان يجعل العرض الذاتي موضوع
المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولهم كل حركة تنقسم
الى غير النهاية والثالثة ان يجعل نوع العرض الذاتي موضوع
المسئلة ويثبت له عرض ذاتي ومثاله ما ذكرنا ان المتحرك
بالحركتين المستقيمتين نوع للعرض الذاتي والسكون
بينهما عرض ذاتي والرابعة ان يجعل نوع العرض الذاتي
موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولهم
كل حركة بطيئة لا يتخلل السكون بينهما
وبالجملة يكون موضوع المسئلة
موضوع العلم ونوعه وجزئه وعرضا ذاتيا
ونوعه وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم



وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي وقد يكون محمولها عرضا ذاتيا لـ

لموضوع العلم ١٢ بيان محمولات ١٢

ونوعه وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم

ونوعه عطف على قوله عرضا ذاتيا يعني قد يكون محمول المسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم وقد يكون نوعه ١٢

وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي وربما يكون موضوع المسئلة موضوع

هذا اذا كان موضوع المسئلة نوع العرض الذاتي ١٢ بيان للموضوعات المركبة ١٢

العلم مع العرض الذاتي ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتي ونوع

لموضوع العلم ١٢ لموضوع العلم ١٢

موضوع العلم مع عرضه الذاتي وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي مع ذلك العرض

لموضوع العلم ١٢

الذاتي كما يقال هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء وقسر وطبع معا

شروع في امثلة الموضوعات المركبة ١٢

وهل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة وهل الحيوان المريد يتخلف

حركته عن ارادة التحريك وهل بطوء الحركة يتخلل السكون بينه

والحاصل ان المدار على ان لا يكون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه

الذاتية المنسوبة اليه قوله وقد نص الشيخ الخ اتفاقا فان ما يعرض لامر اخص

الرئيس ابو علي بن سينا ١٢

عرض غريب لموضوع العلم لا ينسب الى الموضوع ولا يبحث عنه

خبر لان ١٢ اي العرض الغريب ١٢ او نبحث فيه عن المنسوب اليه



في العلم فالاعراض الذاتية في تعريف الموضوعات هي الاحوال المنسوبة
وذكرها بعدها للبيان واما العوارض الذاتية في تعريف المسائل
فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع
المعروض على الاطلاق فان العارض الذاتي منه ما يشمل
افراد الموضوع على الاطلاق كالتحيز للجسم ومنه ما يشملها
على التقابل كالزوجية للعدد وقال بهمنيار في التحصيل لو كانت
الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في كل علم
وصار النظر ليس في موضوع مخصص وكان العلم الجزئي علما كليا



الغريبة لا يبحث مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية كما صرح به الشيخ وانت خبير بتباينه

ولما كانت العلوم متباينة **قوله** او مبني على الفرق الخ

حاصل ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسألة

وغيره كذا محمول العلم يكون عين محمول المسألة وغيره

كقولهم كل جسم فله حيز طبعي وكل فلك لا يقبل الخرق فهذا

على تقدير الغيرية مفهوم مردد بين محمولات المسائل المتقابلة

اي امر دائر بينها فعلى كل تقدير العرض الذاتي لموضوع العلم والمبحوث

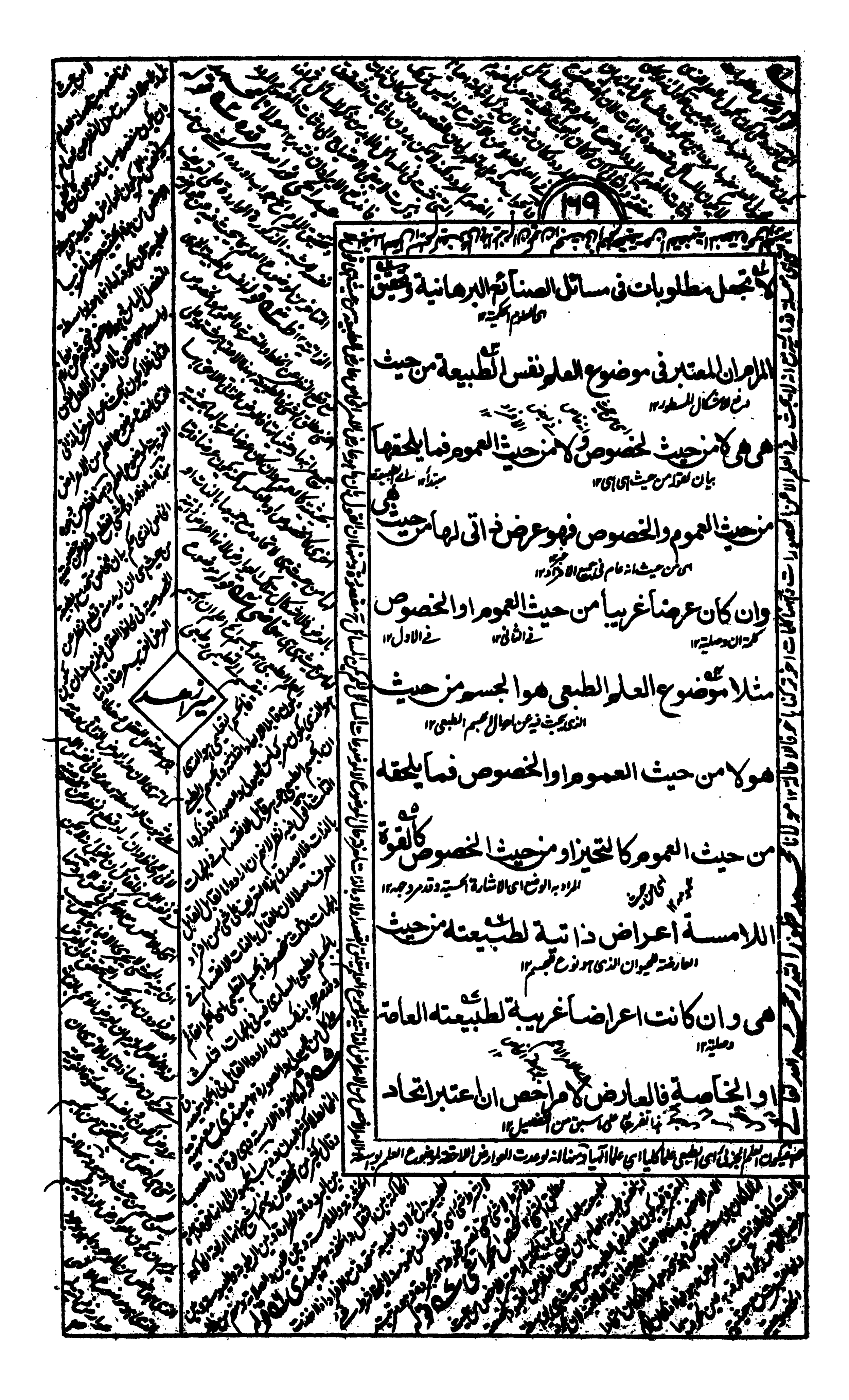
عنه في الحقيقة هو محمول العلم وانت تعلم ان المفهوم المردد بين امتناع

الخرق ومقابله مثلا من الاحوال الاعتبارية وما يبحث عنه

على ما يحكم به الضرورة احوال حقيقية وايضا يلزم

ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات والضرورة

تشهد بخلافه قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة



لا تجعل مطلوبات فی مسائل الصناعة البرهانیة وتحقیق

المراد ان المعتبر فی موضوع العلم نفس الطبیعة من حیث

هی هی لا من حیث الخصوص ولا من حیث العموم فما یلحقها

من حیث العموم والخصوص فهو عرض ذاتی لها من حیث هی

وان کان عرضا غریبا من حیث العموم او الخصوص

مثلا موضوع العلم الطبعی هو الجسم من حیث

هو لا من حیث العموم او الخصوص فما یلحقه

من حیث العموم کالتحیز او من حیث الخصوص کالقوة

اللامسة اعراض ذاتیة لطبیعته من حیث

هی وان کانت اعراضا غریبة لطبیعته العامة

او الخاصة فالعارض لامر اخص ان اعتبر اتحاد



ذلك الاخص مع المعروض او بالعرض فهو من الاعراض
الذاتية وان اعتبر خصوصيته والاحوال العارضة له
من حيث الخصوصية فهو من الاعراض الغريبة وهذا لا يجري في
العارض لامر اعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع الاخص
بالذات او بالعرض والاخص ليس كذلك فتامل جدا
او يقال ان موضوع العلم هو حقيقة الجسم الطبعي من
حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فيبحث
في العلم عما هو عرض ذاتي لموضوعه بهذه الحيثية
فبعض اعراضه الذاتية يلحقه من حيث هو سار
في جميع الافراد كالحيز الطبعي والشكل الطبعي
وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد كقوة اللمس



وامتناع الخرق فما ظن انه عارض لامر اخص هو ليس

فانه عارض للجسم الطبعي من حيث انه يوجد في الافلاك فان العناصر تقبله

عارضا لامر اخص هذا ما حصل لي في هذا المقام ومن الله

الفضل والانعام قوله فان قلت لا حاجة الى ذلك الخ

مبني السؤال على توهم ان الاشكال في العارض الاخص

رد على بعض الشارحين وهو السيد ابو الفتح المقرر بخط آخر ١٢

وحاصل الجواب ان الاشكال انما هو في العارض لامر اخص

المصدر بقوله قلت الخ ١٢

فان ما يلحق الشيء بعد تخصيصه نوعا ليس عرضا ذاتيا

كالقوة اللامسة ١٢ كالجسم ١٢ كالحيوان ١٢

لذلك الشيء على ما صرح به الشيخ وغيره وقد عرفت ان المعتبر في

موضوع العلم نفسه من حيث هو لا من حيث الاطلاق ولا من حيث

الخصوص فما يلحق الشيء بعد التنوع وان لم يكن عرضا ذاتيا

بمعنے نوع شدن ١٢

لذلك الشيء من حيث الاطلاق لكنه ربما يكون عرضا

اي موضوع العلم ١٢

ذاتيا من حيث هو وان المعتبر في موضوع العلم حقيقته

فيه اشارة الى ما ذكره بقوله او يقال ١٢



من حيث انها ساوية في الافراد كلا او بعضا وما يلحق الشئ
اى موجودة ١٢

بعد التنوع ربما يكون عرضا فانيا الا من هذه الحيثية قوله
بل من حيثية مذكورة ١٢

ان المستقيم والمنحنى الخ وذلك لان اختلاف اللوازم يستلزم
اى كون المستقيم والمنحنى مختلفين بالنوع ١٢

اختلاف الملزومات فالمستقيم نوع واحد والمنحنى
لعدم الاختلاف فى الاستقامة فتامل ١٢ قاضى

انواع مختلفة باختلاف الانحاء كالزوج والفرد باختلاف

الزوجية والفردية قوله بل انما اخرجه عن القسم
لاضراب عامر ١٢

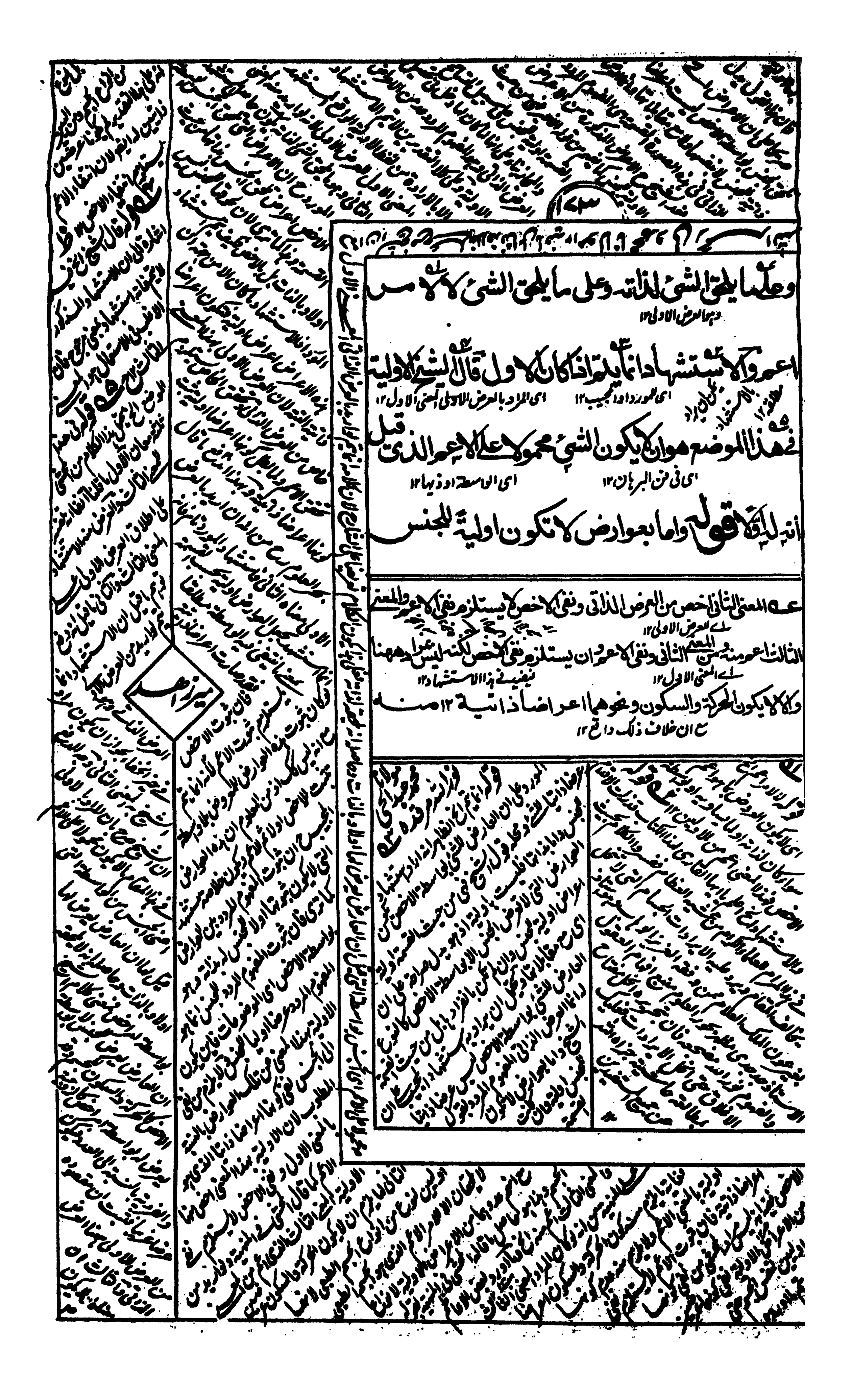
المختص على الاطلاق الخ اى عن القسم الذى له خصوصية
بيان للمعنى قوله عن القسم المختص وتمهيد لما فى المنهية ١٢

واختصاص بالمعروض على الاطلاق لا مع المقابل قوله فى القسمة

المستوفات الاولية الخ العرض الاولى يطلق على العرض الذى
اللازم ان العرض الاول نفسه ١٢

عه فيه اشارة الى ان الخاصة الشاملة وغير الشاملة فى الحقيقة
اى فى قول الشارح ١٢

خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم فى الحقيقة لازم للاعم ١٢ منه
فيما فى حاشية بحر العلوم ١٢

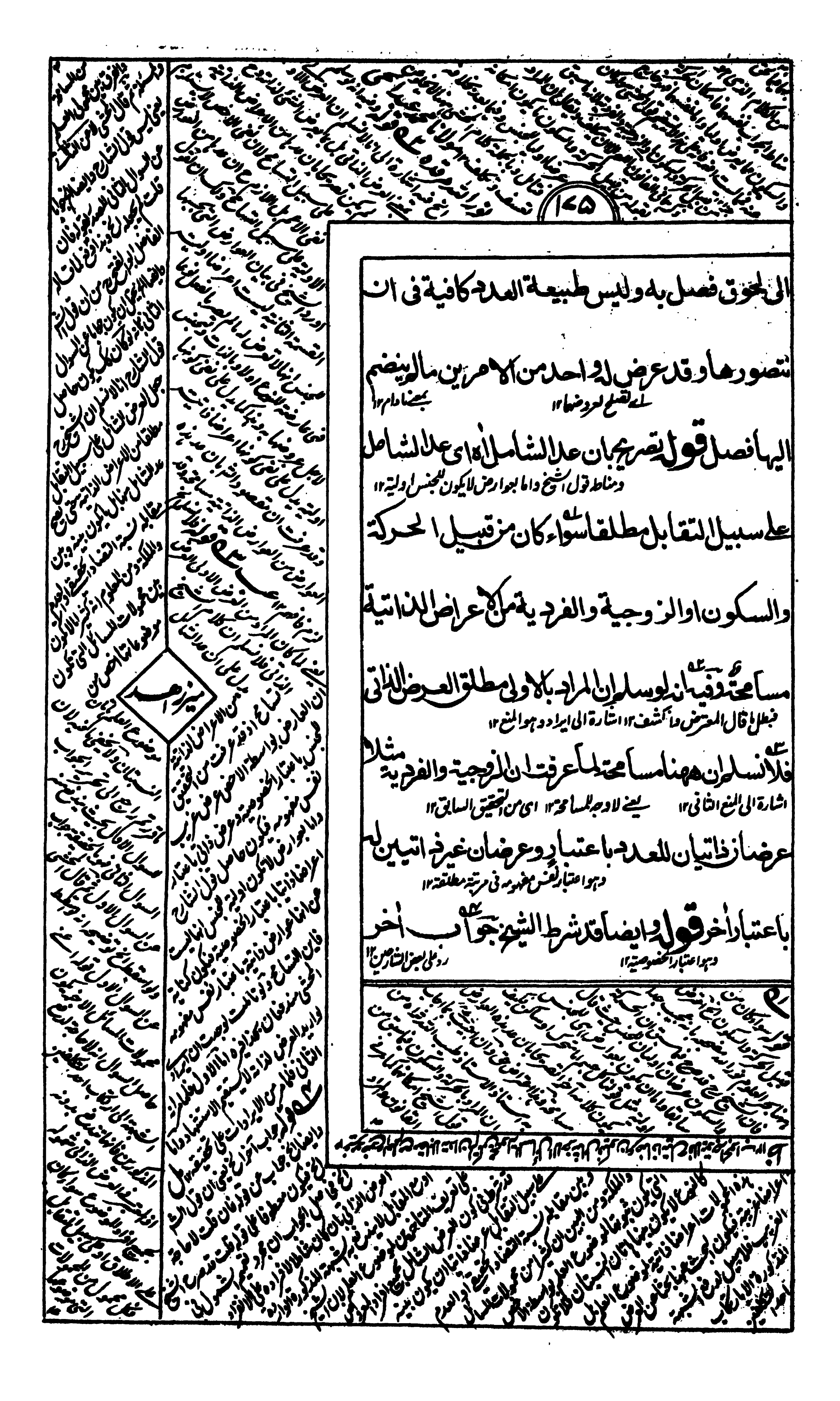


وعلى ما يلحق الشيء لذاته وعلى ما يلحق الشيء لامر اعم ولا استشهاد انما يتم اذا كان الاول قال الشيخ لا اولية في هذا الموضع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم الذي قبله الا قوله واما بعوارض لا تكون اولية للجنس

ع المعنى الثاني اخص من العرض الذاتي ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ومن المعنى الثاني ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لكنه ليس مرادا ههنا والا لا يكون الحركة والسكون ونحوها اعراضا ذاتية ١٢ منه



اي اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شيء فانه اذا اعتبر بنفسه من حيث
هو لا بشرط شيء ولا بشرط شيء تكون العوارض اولية ايضا
فالفرق بين العوارض بحسب القسمة الاولية والعوارض
بحسب القسمة الثانية بالاولية واللااولية انما هو اذا اعتبر
الجنس لا بشرط شيء وقد وضع الشيخ ههنا قانونا وقال القانون
ان نمتحن و ناخذ طبيعة الجنس مخصوصة مثل عدد ما و جسم ما
فان امكن ان يكون ذلك صالحا لان يعرض له الامران في
حالتين فرضهما اولى وعند هذا الامتحان يكون جسم ما
يصلح لان يتحرك ويسكن ولا تجد عددا ما يصلح
ان يكون زوجا و فردا فان طبيعة الجسم كافية
لان تتصورها وقد عرض لها امران قبل ان يلتفت



الى لحوق فصل به وليس طبيعة العدد كافية فى ان

تصورها وقد عرض له واحد من الامرين ما لم ينضم

لئے تقسیم لعروضہا ۱۲ بحسب ذاته ۱۲

اليها فصل قوله تصريح بان عدم الشامل اه اى عدم الشامل

ومناط قول الشيخ واما بعوارض لا يكون للجنس اولية ۱۲

على سبيل التقابل مطلقا سواء كان من قبيل الحركة

والسكون او الزوجية والفردية من الاعراض الذاتية

مسامحة وفيه انه لو سلم ان المراد بالاولى مطلق العرض الذاتى

فبطل ما قال المعترض وانكشف ۱۲ اشارة الى ايراده وهو المنع ۱۲

فلا نسلم ان ههنا مسامحة لما عرفت ان الزوجية والفردية مثلا

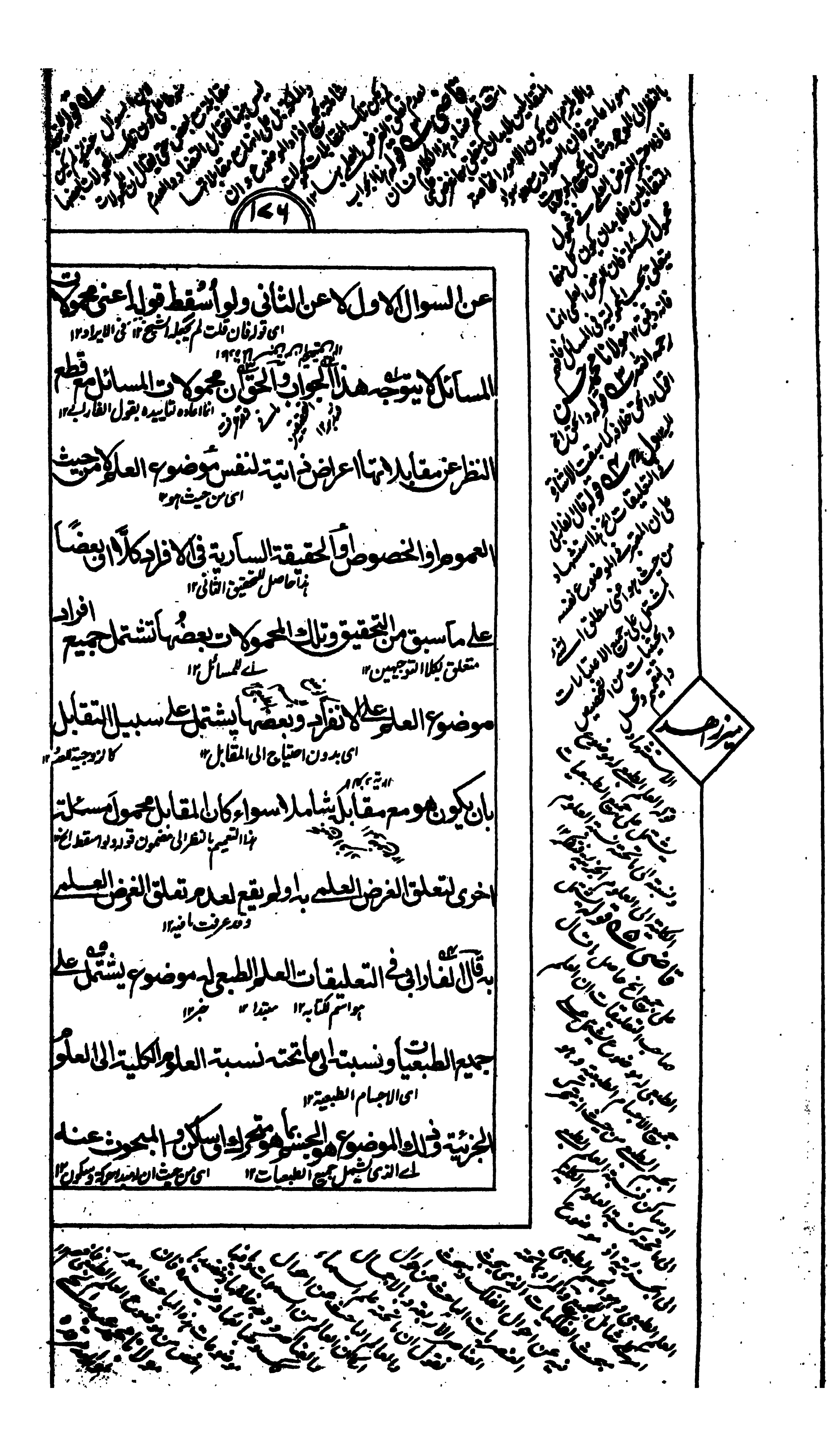
اشارة الى المنع الثانى ۱۲ يعنى لا وجه للمسامحة ۱۲ اى من التحقيق السابق ۱۲

عرضان ذاتيان للعدد باعتبار وعرضان غير ذاتيين له

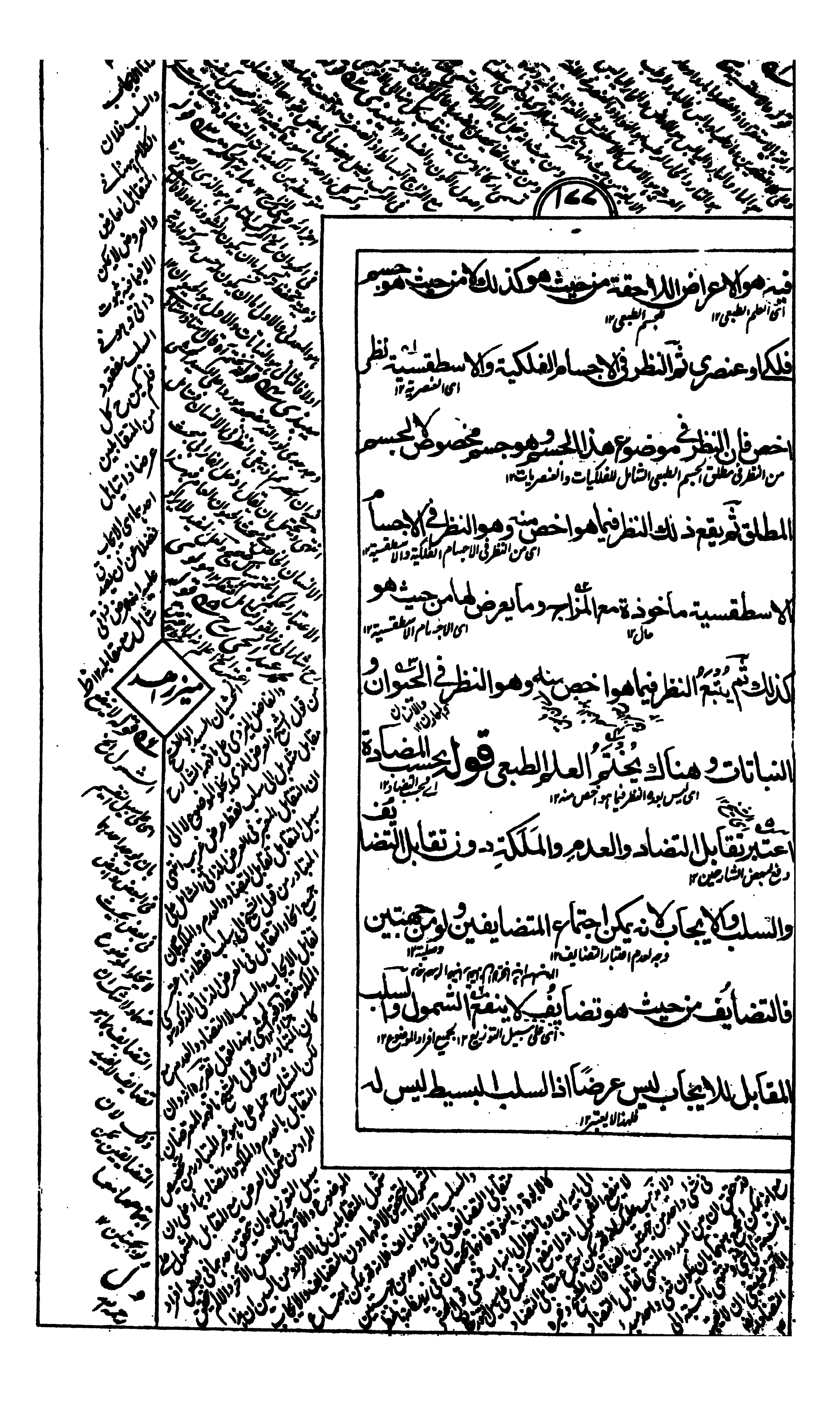
وهو اعتبار نفس مفهومه فى مرتبة مطلقة ۱۲

باعتبار آخر قوله وايضا قد شرط الشيخ جواب آخر

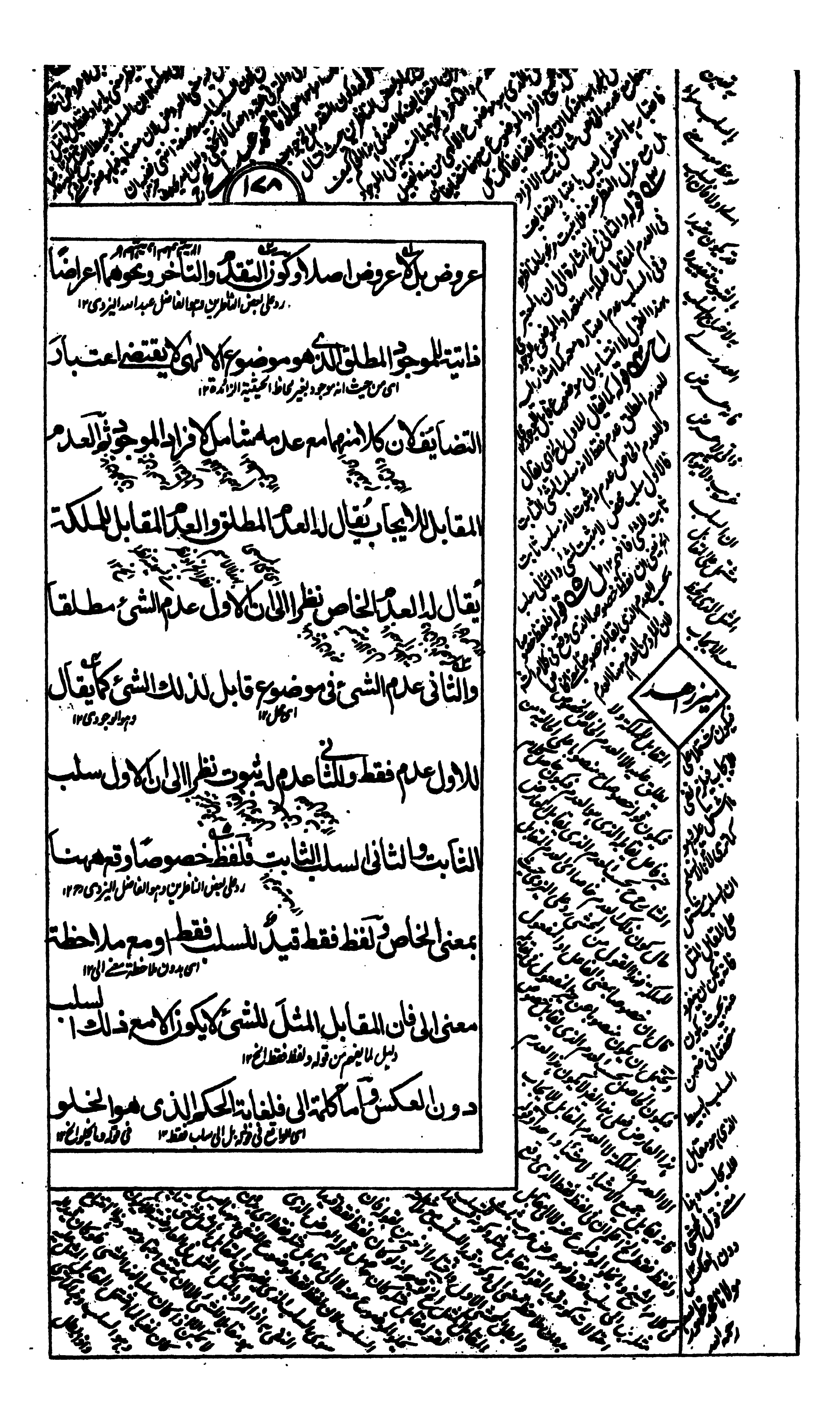
وهو اعتبار الخصوصية ۱۲ رد على المعترض الشارحين ۱۲



عن السوال الاول لا عن الثاني ولو اسقط قوله اعني محمولات
المسائل لا يتوجه هذا الجواب والحق ان محمولات المسائل مع قطع
النظر عن مقابلها انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم لا من حيث
العموم او الخصوص او الحقيقة السارية في الافراد كلا او بعضا
على ما سبق من التحقيق وتلك المحمولات بعضها تشتمل جميع افراد
موضوع العلم على الانفراد وبعضها يشتمل على سبيل التقابل
بان يكون هو مع مقابله شاملا سواء كان المقابل محمول مسئلة
اخرى لتعلق الغرض العلمي به او لم يقع لعدم تعلق الغرض العلمي
به قال الفارابي في التعليقات العلم الطبعي له موضوع يشتمل على
جميع الطبعيات ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم الكلية الى العلوم
الجزئية فذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك او ساكن والمبحوث عنه



فيه هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم
فلكي او عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية نظر
اخص فان النظر في موضوع هذا الجسم وهو جسم مخصوص لا الجسم
المطلق ثم يقع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الاجسام
الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هو
كذلك ثم يتبع النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الحيوان و
النباتات وهناك يختم العلم الطبعي **قوله** بحسب المضادة
اعتبر تقابل التضاد والعدم والملكة دون تقابل التضا
والسلب والايجاب لانه يمكن اجتماع المتضايفين لو من جهتين
فالتضايف من حيث هو تضايف لا ينفع الشمول والسلب
المقابل للايجاب ليس عرضا اذ السلب البسيط ليس له



عروض بل لا عروض اصلا او كون التقدم والتاخر ونحوهما اعراضا

ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي لا يقتضي اعتبار

التضايف لان كلا منهما مع عدمه شامل لافراد الموجود ثم العدم

المقابل للايجاب يقال له العدم المطلق والعدم المقابل للملكة

يقال له العدم الخاص نظرا الى ان الاول عدم الشيء مطلقا

والثاني عدم الشيء في موضوع قابل لذلك الشيء كما يقال

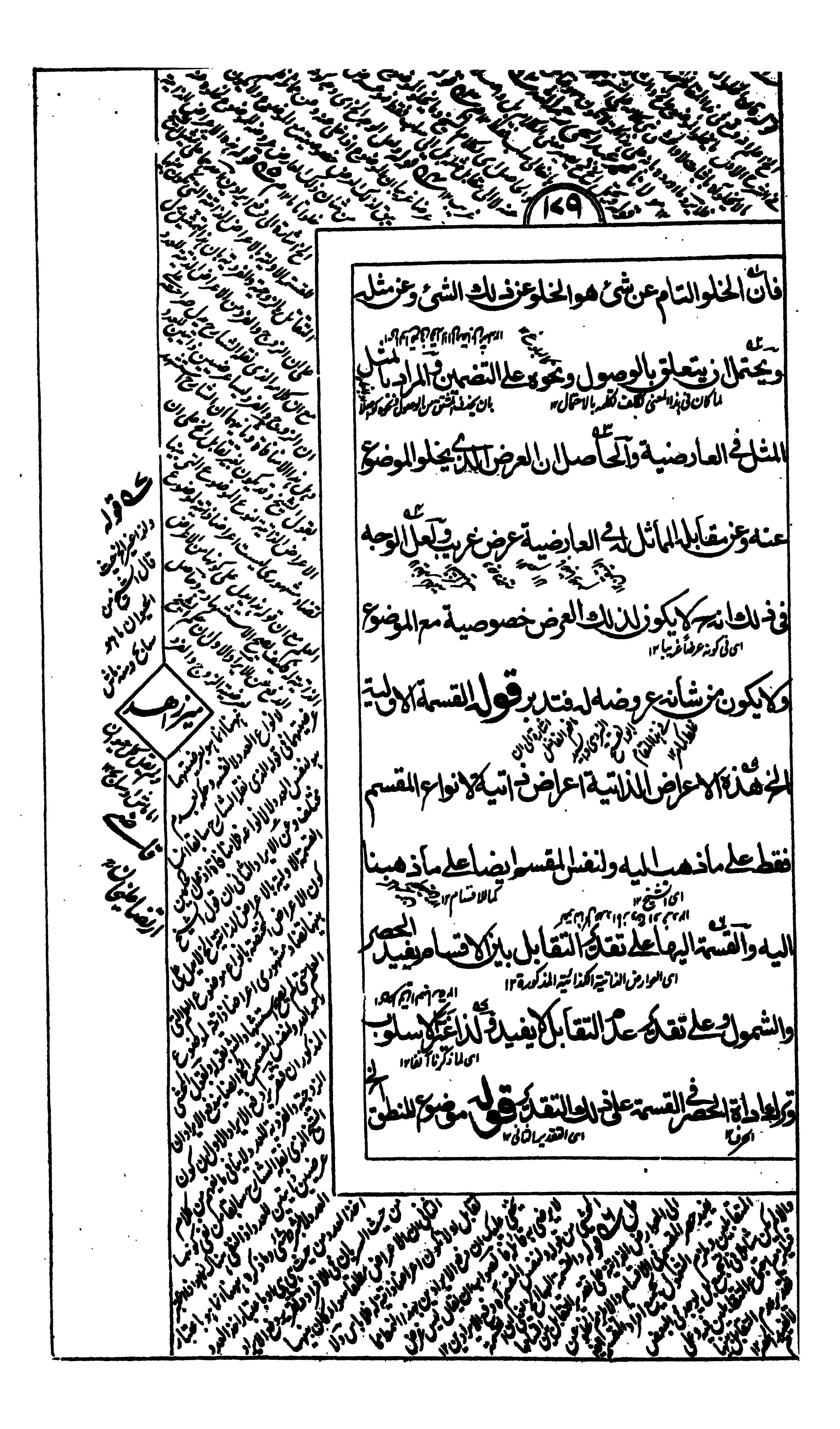
للاول عدم فقط وللثاني عدم له ثبوت نظرا الى ان الاول سلب

الثابت والثاني السلب الثابت فلفظ خصوصا وقع ههنا

بمعنى الخاص ولفظ فقط قيد للسلب فقط او مع ملاحظة

معنى الى فان المقابل المثل للشي لا يكون الا مع ذلك السلب

دون العكس واما كلمة الى فلغاية الحكم الذي هو الخلو



فان الخلو التام عن شيء هو الخلو عن ذلك الشيء وعن مثله

ويحتمل ان يتعلق بالوصول ونحوه على التضمين فالمراد بالمثل

المثل في العارضية والحاصل ان العرض الذي يخلو الموضوع

عنه وعن مقابله المماثل له في العارضية عرض غريب ولعل الوجه

في ذلك انه لا يكون لذلك العرض خصوصية مع الموضوع

ولا يكون من شانه عروضه له فتدبر قوله القسمة الاولية

الخ هذه الاعراض الذاتية اعراض ذاتية لانواع المقسم

فقط على ما ذهب اليه ولنفس المقسم ايضا على ما ذهبنا

اليه والقسمة اليها على تقدير التقابل بين الاقسام يفيد الحصر

والشمول وعلى تقدير عدم التقابل لا يفيد فلذا اعتبر الاسلوب

وراعاة الحصر في القسمة على ذلك التقدير قوله موضوع للنطق



ذهب المتقدمون الى ان موضوعه المعقولات الثانية
من حيث انها توصل الى مجهول فعدل المتاخرون عنه
الى ذلك لان كثيرا ما يبحث في المنطق عن نفس المعقولات
الثانية كالذاتية والعرضية والمبحوث عنه في العلم هو
احوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه لا يبحث في
المنطق عن المعقول الثاني من حيث هو معقول ثان بل من حيث
هو من احوال معقول ثان اخر مثلا يبحث عن الذاتية
والعرضية من حيث انهما من احوال الكلية التي من المعقولات الثانية

ميرزاهد



ثم المعلوم التصوري والتصديقي مفهومهما لا يصلح

نعارو على المتاخرين القائلين بموضوعية الامر الاعم ١٢

لان يبحث عنه من حيث الايصال على الوجه

لان مفهوم المعلومين ليسا بقابلين للايصال ١٢

الكلي وكذا ما صدقا عليه من المعقولات

بيان لما صدق ١٢

الاولى كما يظهر ههنا بالتامل الصادق فلا بد

ههنا من رجوعهما الى المعقولات الثانية

اى المعلوم التصوري والتصديقي ١٢

وههنا ينبغي ان يعلم ان المعقول الثاني وهو ما يكون الذهن فقط

ظرف العروضه على قسمين الاول ان لا يكون الوجود الذهني

شرطا للعروض كالوجود والشيئية ونحوهما والثاني يكون شرطا

وان كان ظرف العروض هو الذهن فقط ١٢

له كالكلية والجزئية ونظائرهما وموضوع المنطق هو القسم الثاني

وكالذاتية والعرضية والمعرفية والحجية ١٢



قوله بل يبحث عن الايصال اه اي يبحث عن الموصل

البعيد في التصورات والتصديقات كالجنس والفصل

والصغرى والكبرى وعن الموصل الابعد في التصديقات

فقط كالمقدم والتالي من حيث الايصال بان يتعلق

الحيثية في البحث تقييدا او تعليلا كما سبق ولو جعل

الفصل البعيد ونحوه موصلا ابعد في التصورات

ليس ببعيد قوله حتى يكون قولهم اه المقصود ارجاع

محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب فلا يتجه انه

لا حاجة الى ذلك فان موضوع المسئلة قد يكون جزء موضوع العلم

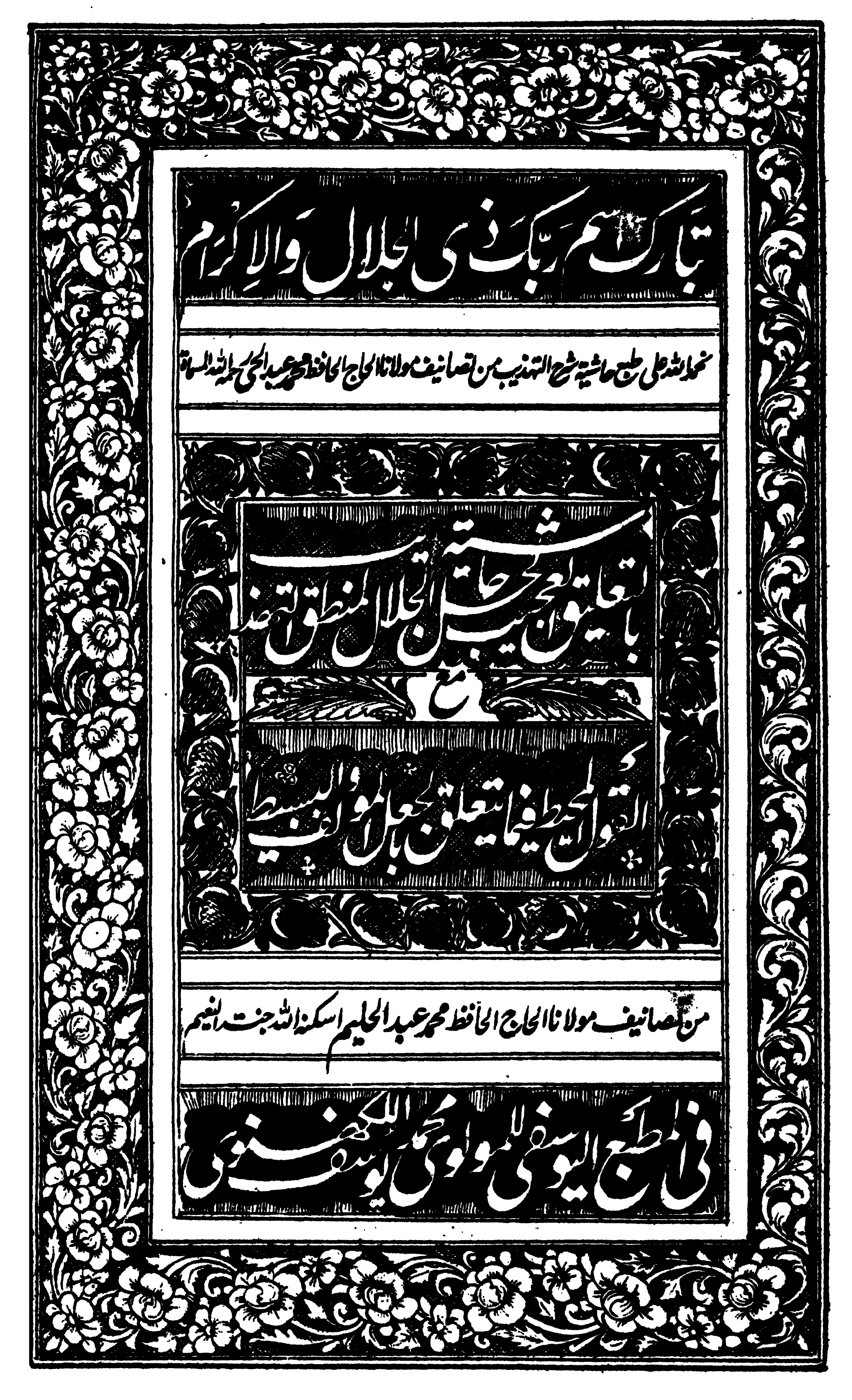


كما مر من ان ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد كالحيوان في الحيوان الناطق لا مفهومه لمفهومه وموضوع المنطق انما هو المفهوم من حيث انطباقه على الافراد قوله من يجعل موضوع الطب بدن الانسان اشارة الى ان بعضهم جعل موضوعه بدن الانسان والاغذية والادوية جميعا

خاتمة الطبع

اعلم انه قال وحيد عصره وفريد دهره المجدد المجدد والمتوحد المتفرد عمي واستاذي مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي غفر له الله القوي في خاتمة الطبع لهذه الحاشية المحشاة بتحشية رحمه الله تعالى بمنه والمطبوعة سابقا بمرات والمنقوشة سابقا بكرات لما كان شرح الجلال الدواني لتهذيب التفتازاني كانه المتن المتين حرر عليه الحواشي وازال عنه الغواشي كثير من المحققين كالسيد ابي الفتح السعيدي المتوفى في سنة خمسين وتسعمائة تقريبا والشيخ يوسف كوسج القراباغي الذي هو في سلسلة تلامذة الشارح والمحقق جمال الملة والدين الشيرازي والفاضل عبد الله اليزدي من تلامذته وكتب عليه السيد محمد زاهد الهروي حاشية تنطق بفضل مؤلفها وكفت شاهدة على تبحر مصنفها وله تصانيف منها الحاشية على الرسالة القطبية

ومنها الحاشية على شرح المواقف ومنها الحاشية على شرح الهياكل وكان ذا اليد الطولى في العلوم جلها لاسيما الفنون
الحكمية كلها وولد في الهند ونشأ فيها وقرأ على ابيه وغيره وكان ذا ذهن ثاقب وولي في عهد السلطان شاه جهان
خدمة تحرير وقائع كابل وفي عهد السلطان عالمگير سافر من كابل لحضور خدمته وولي خدمة احتساب العسكر السلطاني
ثم ولي صدارة كابل واقام فيه وتوفي فيه سنة واحدة بعد الالف والمائة ودفن هناك وكان والده المسمى
بمحمد اسلم ولد في الهراة صينت عن البليات وهو من احفاد خواجه كوهي من مشاهير مشائخ خراسان واستفاد
عن مولانا صدر الدين محمد وملا مير وملا بهلول في لاهور ثم جاء في اكبراباد من بلاد الهند وولي في عهد
السلطان جهانگير قضاء كابل ثم طلب منه وولاه قضاء العسكر السلطاني وبعد ما توفي السلطان وجلس على
سرير السلطنة شاه جهان بقي على عهدته والسلطان كان يعززه ويكرمه ثم استعفى عن خدمته اذا مرض سنة
الستين بعد الالف وسافر الى لاهور ومات فيه سنة احدى وستين بعد الالف ودفن هناك كذا في حبيب السير
وغيره وكتب المدققون على الحاشية الزاهدية الحواشي منهم امام الكملاء العارف بالحق جد جد جدي مولانا احمد
عبد الحق غفره الحق ومنهم امام المحققين ذو التحقيق الاتقن عم جد جدي مولانا محمد حسن رحمه ذو المنن ومنهم قمقام
العلماء مهبط الفضل الخفي والجلي ابو جد جدي مولانا المفتي محمد ولي قدس سره العلي ومنهم بحر العلوم مالك ازمة التدقيق
ابو جده جدي مولانا المرحوم ابو العياش عبد العلي المتوفي سنة خمس وعشرين بعد الالف والمائتين اللكنوي
مولدا والمدراسي مدفنا ومنهم قدوة الكاملين جد جدي مولانا محمد مبين المتوفي سنة خمس وعشرين بعد الالف
والمائتين رحمه المعين ومنهم قدوة المدققين بحر العلوم والجاه مولانا المرحوم المفتي محمد ظهور الله المتوفي سنة
السادسة والخمسين بعد الالف والمائتين ومنهم النحرير العارف بالله مولانا محمد ولي الله المتوفي سنة السبعين
بعد الالف والمائتين ومنهم المحقق المدقق القاضي الكوفاموي محمد مبارك غفر الله تعالى وتبارك وهو من تلامذة
تلميذ السيد الزاهد ومنهم الفاضل الكامل القاضي احمد علي السنديلي معاصر الكوفاموي ومنهم القاضي ارتضا عليخان
جعله الله في الجنان من اولاد القاضي الكوفاموي وعليها تعليقات متفرقة لمطمح العلماء جدي مولانا محمد امين الله المتوفي
سنة ثلث وخمسين بعد الالف والمائتين في لكنو وللوالد العلام الاستاذ القمقام ادخله الله في دار السلام المتوفي سنة
خمس وثمانين بعد الالف والمائتين عليها فوائد متشتتة يطرب بها الكملاء وتنشط باستماعها الاذهان جزاه الله عني
وعن جميع المسلمين خير الجزاء انتهى كلامه طيب ثراه وانا العبد الراجي عفو ربه الباري محمد يوسف الانصاري صانه الله تعالى
بفيضه الجاري عن غرور العاري هذا وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين



تبارک اسم ربک ذی الجلال والاکرام

نحمد الله علی طبع حاشیة شرح التهذیب من تصانیف مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحی رحمه الله المسماة

بالتعلیق العجیب لحل حاشیة الجلال المنطق تهذیب

مع

القول المحیط فیما یتعلق بالجعل المؤلف والبسیط

من تصانیف مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحلیم اسکنه الله جنة النعیم

فی المطبع الیوسفی للمولوی محمد یوسف اللکهنوی

التعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب

بسم الله الرحمن الرحيم

ان ابهى ما يوشح به المنطق والكلام واسنى ما يهذب به المقصد والمرام حمد من لا برهان عليه بل هو البرهان على جميع الانام وحمد على
ان كرمنا بمنطق الكلام ونشكره على ان هدانا الى طريق الاسلام واحسن ما يوشح به المنطق والكلام الصلوة على اول اشكال العالم
خير من قعد وقام وعلى آله واصحابه هداة الانام اما بعد فيقول من لا بضاعة له الا السيئات ولا صناعة له الا اكتساب الخطيئات
ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي مولدا ومسكنا والانصاري الايوبي نسبا والحنفي مذهبا اني رأيت ان المحقق جلال الملة
والدين الدواني رحمه الله تعالى قد اودع الخبايا في شرحه لمنطق التهذيب فشرحه بديع في الميزان مطالع لشموس البرهان سلم
للعلوم معراج للفهوم حاو للاشارات محتو على اللطائف والنكات مطول غير ممل مختصر غير مخل ولذلك تراه قد انتشر في الامصار
واشتهر في الاعصار ورأيت الناظرين فيه بعضهم قد اكتفوا على بيان الحاصل والمحصول ولم يذكروا ما يتلقاه الفحول بالقبول وبعضهم
زعموا انهم متوقدون في الذكاء فكتبوا ما كتبوا لغير الاعتناء وبعضهم قد اختاروا حل العبارات كما هو شان ارباب اللغات ولم يميل
واحد منهم الى ما اخفاه الشارح البارع من الدقائق ولم يطلع احد منهم على رموز الحقائق فحرك ذلك عزمي على ان اكتب حاشية
تشتمل على التدقيقات الراسخات وتتضمن التحقيقات الشامخات مما ادى اليه نظري ووصل اليه فكري لكن هجوم الافكار والاحزان
بسبب البعد عن الاقارب والاوطان كان يعوقني عن ذلك مع اني كنت قد أرى ان العلم قد اندرست آثاره في الامصار وفشى الجهل
في جميع الديار والجهال قد اختاروا لباس العلماء من العباء والعمامة فظن العوام ان كل واحد منهم علامة ثم لما من الله علي
بالايصال الى الاوطان وحصل لي جمع الخواطر والاطمينان صرفت عنان القصد الى ما كنت قد عزمته فكتبته لغاية الاستعجال وسميته
بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب وهو تعليق كاسمه عجيب صغير في الظاهر مختصر وفي الحقيقة
هو منبع الدرر اسئل الله تعالى ان يتقبله بعنايته انه خير من يجيب فعليه توكلت واليه انيب

قوله بسم الله الرحمن الرحيم ههنا امور لا بد من الاطلاع عليها الامر الاول الباء ان كانت زائدة كما هو منقول عن الكسائي

فلا حاجة الى ان يعين لها محذوف تتعلق به فان حرف الجار الزائد لا يحتاج الى متعلق فان كل جار و مجرور لا بد له من شئ يتعلق به الا
في ثلث الحرف الزائد ولعل ولولا عند من يجر بهما وزاد ابن عصفور كاف التشبيه وليس لشئ صح به في الدر المصون في علوم الكتاب
المكنون فيجوز ان يكون تقديره اول شئ ابتدائه بسم الله الرحمن الرحيم وان لم تكن زائدة وهو الصواب لان زيادة الباء في خبر المبتدأ
لا تكاد توجد قال العلامة العيني في شرح الهداية فتتعلق بمحذوف وهو بدأت عند الكوفيين ثم قيل هو ابتدأ و الاحسن ان يقدر
العامل مؤخرا قصدا الى اختصاص الابتداء باسمه تعالى كما في قوله تعالى اياك نعبد الامر الثاني المراد من الاسم في التسمية اما الصفة
اعم من ان تكون حقيقية او اضافية واما الدال على المسمى فيه رمز الى ان اسم الله تعالى وصفته نتبرك بهما فما ظنك بالذات المقدسة
واما النفس المسمى وانما زاد لفظ الاسم على هذا التقدير ليدفع وهم حمل هذا القول على اليمين الامر الثالث الرحمن عند البعض علم للذات
الواجبة كلفظ الله فانه لا يستعمل في غيره تعالى فيكون الرحمن بدلا من الله في التسمية لا نعتا له وعند الاكثر هو نعت لا يستعمل في غيره
تعالى ولذلك قدم على الرحيم واما قول الشاعر لمسيلمة الكذاب سه انت غيث الورى لا زلت رحمانا + فمن تعنتهم في كفرهم الامر الرابع انما
عقب الرحمن بالرحيم للتاكيد عند من يقول باتحادهما معنى ولافادة الرحمة في الدنيا والعقبى عند من يقول باختلافهما وقيل
من انه لما سمي مسيلمة بالرحمن قال الله تعالى الرحمن الرحيم جمعا بين الصفتين لئن يميز فباطل فان البسملة قبل التسمية مسيلمة بالرحمن الامر الخامس
انما بدء كتابه بالبسملة امتثالا بالحديث الشريف والتعارض الواقع بين حديثي الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد مدفوع بوجوه
ذكرتها في الهدية المختارية لشرح الرسالة العضدية في علم المناظرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها قوله تهذيب المنطق
والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام اعلم اولا انهم اختلفوا في الحمد والاكثرون على ان الحمد مختص باللسان و بالجميل الاختياري و يجي
تفصيله والمحققون على ان حقيقة الحمد اظهار صفات المحمود صرح به الشارح الجامي في شرح فصوص الحكم فشرع الشارح البارع في
حمد الله تعالى بنوع بديع رامزا الى انه لا يلزم خصوص لفظ الحمد في الحمد فالمراد من الامر بالابتداء بالحمد في الحديث الوارد في هذا الباب
ذكر الله تعالى مطلقا فان قلت كيف يمكن الامتثال بالحديث الشريف لانه يستدعي افتتاح الكتاب بالحمد وهو داخل في الكتاب
فيستدعي افتتاح الحمد بالحمد فيلزم ان يكون مفتتحا بحمد آخر وهكذا فيتسلسل قلت لا يلزم من الامر بالافتتاح بالحمد ان تفتتح جميع الكتاب
به بان يتقدم الحمد على جميع اجزائه وثانيا ان المراد من تهذيب المنطق والكلام يمكن ان يكون المتن المسمى به ويمكن ان يكون
معناه اللغوي وعلى الثاني يمكن ان يكون المصادر بمعنى المفاعيل ويمكن ان تكون على معانيها ولما كان التوشيح غاية وغل
في التهذيب جعل كانه هو فصح الحمل وثالثا اما اقول ان الشارح المحقق اشار من ايراد الذكر الى ان المراد من الحمد المامور
به في الحديث هو الذكر المطلق لا خصوص لفظ الحمد ورابعا ان المنعام صيغة المبالغة فهو ابلغ من المفضل لكن في استعمال لفظ
المبالغة في حقه تعالى اشكالا ومن ثمه قال بعض الائمة الصفات التي هي للمبالغة كلها مجاز في حقه تعالى لاستحالة حقيقة
المبالغة في حقه تعالى لانها تثبت للشئ اكثر مما هو له وهي انما تكون في الصفات القابلة للزيادة والنقصان وصفات
الله ليست بقابلة لها بل هي بلغت الى ذروة الكمال بحيث عجز عن دركها العقل الفعال واستحسنه التقي السبكي وغيره وصرح
به العلامة ابن حجر المكي في المنح المكية شرح القصيدة الهمزية لكن اجاب المنذر كفى بان صيغة المبالغة قد تكون بحسب زيادة الفعل
وقد تكون بحسب تعدد المفعولات والمعنى الاول وان لم يتصور في حقه تعالى لكن المعنى الثاني موجود فيه ولهذا قال الزمخشري

المبالغة في الثواب ونحوه الدلالة على كثرة من يثوب عليه ونحوه وخامسها انه انما اخر المنعام عن المفضل لما يقتضيه القياس وهو
الترقي من الادنى الى الاعلى وانما ترك هذا القياس في الرحمن الرحيم في التسمية عند من قال ان الرحمن صيغة مبالغة دون الرحيم
لان الرحمن لما كان متناولا لجلائل النعم ناسب ان يتصل باسم الله تعالى ويكون الرحيم كالتتمة له قوله وترشيحه بالصلوة والسلام على صفوة
الانام وآله وصحبه الغر الكرام ههنا فوائد الفائدة الاولى انما اورد السلام للامتثال بصريح امر رب الانام ومن لم يورده اختار لبعض
التفاسير في ذلك المقام وسنذكره ان شاء الله تعالى في شرح كلام المصنف العلام الفائدة الثانية انه اورد صفة النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم ما يناسب الصفة التي اوردها المصنف ويلازمه فان كونه هدى حقيقا بان يهتدى به يلازمه كونه صفوة الانام الفائدة
الثالثة يرد ههنا اشكال قوي على الشارح المحقق رح وهو انه لم يأت بعلى على الآل فكانه اختيار لمذهب الشيعة حيث يكرهون
الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين الآل لحديث يروونه في ذلك ويكثرون فيه المقال اقول في الجواب انه لم يكرر على
لوجوه الوجه الاول طلب الاختصار الوجه الثاني انه لم يرض بان يفصل بينه وبين آله بحرف فانهم كالجزء له فينبغي ان يتصل ذكرهم بذكره
الوجه الثالث ترويج قلب من كان له توقد في الذكاوة الباعث على تصنيف هذه العجالة فاني قد سمعت انه كان من الشيعة وشديدا ل
توصيفه الآل المعصومين في شرحه على المتن المقرو في هذا الزمن الفائدة الرابعة ان اضافة الصحب استغراقية ليفيد الصلوة عليهم اجمعين
قوله وبعد فهذه الخ اعلم انهم ارتكبوا في توجيه هذا الفاء بذكر وجهين ذكرهما السيد السند الجرجاني في بعض تصانيفه وتبعه من جاء بعده
احدهما انه على توهم اما وثانيهما انه على تقدير اما والفرق بين التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكور في نظم
الكلام بواسطة اعتياد النفس بايرادها في امثال هذا المقام ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ولا يخفى على المتوقد ان كلا منهما باطل اما الاول
فلانه لم يعتبر احد من النحويين توهمهم اما فاعتباره خروج عن طريق الفن واما الثاني فلان تقديرها مشروط بكون بعد الفاء امرا او نهيا ناصبا لما قبلها
او مفسرا كما قال الرضي قد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحو ربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وانما يطرد ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا
وما قبلها منصوبا به او بمفسره فلا يقال زيدا فضربت واما قولك زيد فوجد فالفاء فيه زائدة انتهى فالوجه الوجيه لتوجيه الفاء ان يقال ان
الفاء في امثال هذا المقام لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وذكره
سيبويه في كتابه في زيد حين لقيته فانا اكرمه وههنا وجه آخر وهو ان يقال ان الفاء ههنا للتفسير لا للجزاء كانه يقول بعد الحمد والصلوة نشرع
في ما يتعلق بالمقصود فنقول هذه عجالة الخ فتشكر واغتنم هذا التحرير ولا تلتفت الى ما تفوه به جمع عظيم من الافاضل المشار اليهم برؤس الانامل
قوله صناعة الميزان **اقول** فيه اشارة الى ان المنطق علم آلي وانما سمي المنطق بالميزان لانه آلة لتحصيل جميع العلوم فشابه الميزان ونعم
التسمية من سمى كتابه بسلم العلوم وما اغفل من تصدى لشرح ذلك الكتاب وهو منيف عن الصواب حيث قيد العلوم بالعلوم المنطقية ولم يعلم ان العلوم
الدينية ايضا تحتاج احتياجا ما الى تحصيل علم الميزان **قوله** فالحق احق بالاتباع **اقول** فيه اشارة الى ان اللائق ان يعرف الرجال بالحق
لا الحق بالرجال فان معرفة الحق بالرجال طريقة الجهال **قوله** فلمسالك النظر اتساع **اقول** فيه اشارة الى ان العلوم تتزايد يوما فيوما **قوله**
وتمخضت عن زبد الحق الصريح **اقول** فيه اشارة الى ان الحق كان مختفيا تحت الاستار غائبا عن الابصار فازال ما عليه
من الغبار **قوله** واشرت الى تدقيقات آه **اقول** يشير الى ما يشير اليه بقوله فتامل او فافهم ونحوهما والعجب من ناظري الشرح حيث
تركوا ذكر التدقيقات ولم يلتفتوا الى ما يشير اليه وانا اشير اليه في كل موضع وانبه في كل قول على التحقيق وستطلع عليه **قوله** وفقه الله

تعالى بالاستكمال وترقاه الى مدارج الكمال اقول الاستكمال الترقي الى مدارج الكمال لا يمكن الا بان يترك التشيع والضلال
فلله در الشارح البارع حيث اتى بدعاء نافع له في الدنيا والآخرة التي ليس لها زوال قوله وعلى الله التكلان اقول لما كان هذا
التصنيف من الامور المهمة توكل فيه على الله المستعان فانه المعين وخير من اعان قوله قولها اقول الضمير المجرور راجع الى منطق التهذيب
والاسناد مجازي ويمكن ان يرجع الى القائل الذي يدل عليه القول فان قلت لا بد ان يكون مرجع الضمير مذكورا قبله صراحة او معنى
كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى او حكما وههنا لا ذكر للقائل قبله اذ لا دلالة للقول عليه فان المصادر لا تدل على المشتقات نعم
المشتقات تدل على المصادر البتة لوجود معنى الحدث في المشتق فان المشتقات اما مركبة من الذات والصفة والنسبة كما
هو المشهور عند الجمهور او مركبة من الحدث والنسبة دون الذات كما نسب الى السيد الشريف رح واياما كان يدل المشتقات
على المصادر واما العكس فلا قلت ذكر المشتق في ضمن المصادر وان لم يكن حقيقة لكنه ذكر عرفا فانه ما من فعل الا ولا بد له من فاعل و
هذا القدر يكفي لارجاع الضمير اليه نص عليه الشارح المحقق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد الجديد قال الحمد لله اقول قد فصلت
هذا المقام مع ما يتعلق بالحمد واللام في شرحي على الرسالة العضدية المنسوبة الى المحقق عضد الملة والدين الايجي حق التفصيل
فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه فان شفاء العليل ورواء الغليل ههنا اشرح المرام في هذا المقام مع زيادة خطرت بالبال وعلى الله
التوكل وبه السؤال فههنا فوائد الفائدة الاولى انما حمد الله تعالى بهذا العنوان مع ان كل جديد لذيذ اقتباسا
من كلام الله تعالى وقد اجمعوا على جواز الاقتباس وقد استعمله الخطباء في خطبهم والشعراء في اشعارهم وقصائدهم بل وقد
استعمله النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصحابه والتابعون ونص الفقهاء على جوازه وذهب بعض المالكية الى عدم جوازه ويرده
استعمال امامهم مالك رح واجازه كثير منهم كابن عبد البر والقاضي عياض وقد نقل الشيخ داود المناخلي اتفاق المالكية والشافعية
على جوازه كذا قاله ابن حجر رح في المنح المكية الفائدة الثانية يمكن ان يقرأ الحمد لله بكسر الدال اتباعا للام او بضم اللام اتباعا للام
بالدال من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة كما جاءت القراءة في قوله تعالى صرح به البيضاوي الفائدة الثالثة قدم الحمد وان
كان تقديم الجار اولى لافادة الحصر ليعلم من بدء الامر ان المصنف اشتغل بالحمد الفائدة الرابعة انهم اختلفوا في ان اللام في الحمد للجنس
او للاستغراق فقال المحقق الجرجاني رح في حواشيه على شرح التلخيص الى ان الاستغراق اولى لشموله جميع الافراد وافادة ثبوت
جميع افراد مدخولها وقال المصنف رح في شرح التلخيص الى ان الجنسي اولى لانه ليفهم عند الاطلاق وهو مختار الزمخشري في الكشاف
والنظر الدقيق حاكم بان الاختلاف لفظي فان مراد الفريقين اختصاص جميع افراد الحمد له تعالى فمن اختار الجنس عند اللام الجارة
الواقعة بعده لاختصاص ومن اختار الاستغراق يدعي التصريح بالاختصاص بهذا اللفظ ولا يلتفت الى اللام الجارة الفائدة
الخامسة ان اللام في قوله الحمد اما للجنس او للاستغراق او للعهد واللام اما للاختصاص او للاستحقاق او للملك هذه احتمالات لكن واجب
ان يحمل الكلام على افادة اختصاص جميع افراد المحامد له تعالى فخرج احتمال ان يكون لام الجنس مع لام الملك وان يكون لام العهد
معه وان يكونا مع لام الاستحقاق وكذا مع لام الاستغراق كون الجارة للاستحقاق وان يكون لام الاختصاص مع لام العهد
فبقي بان يكون لام الملك مع لام الاستغراق او يكون للام الاختصاص مع لام الجنس او الاستغراق فان قلت كيف يصح
افادة الحصر مع انه يحمد العباد فيما بينهم فلا يحصر ثبوت جميع افراد الحمد فيه تعالى قلت حمد العبد للعبد انما هو لاعطاء الله المحمود

صفة کاملة فیرجع الی حمده تعالی اقول وهذا الحصر مستقیم علی مذهب المعتزلة ایضا لان خلق الافعال وان کان من العباد عندهم لکن
الکلمین علیه لیس الا من الله تعالی عندهم ایضا فیرجع حمد العباد فی ما بینهم الی حمده تعالی بهذا الاعتبار فما قال الشیخ ابو البرکات
حافظ الدین النسفی فی تفسیر مدارک التنزیل الالف واللام فی الحمد للاستغراق عندنا خلافا للمعتزلة وهو بناء علی مسئلة خلق الاعمال
وقد حققته فی مواضع انتهی لیس کما ینبغی کما لا یخفی الفائدة السادسة المراد من الحمد ان کان عرفیا فوجه اختیار لفظ الحمد اتباع صریح الحدیث
الشریف فانه ورد فیه کل امر ذی بال لم یبدء فیه بالحمد فهو اقطع رواه ابن حبان فی صحیحه وفی روایة النسائی کل کلام لا یبدء فیه بالحمد
فهو اجذم بالذال المعجمة وان لم یرد به خصوص لفظ الحمد وبه علم وجه ایثار الحمد علی المدح وان کان حمدا لغویا کما یشیر الیه کلام الشارح المحقق فوجه
اختیاره علی المدح ان المدح قد یکون منهیا عنه قال النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم احثوا التراب فی وجوه المداحین بخلاف الحمد فانه مطلق
فاختاره علیه قوله هو الوصف بالجمیل علی جهة التعظیم والتبجیل اعلم اولا انه لم یقید الوصف باللسان لانه لا حاجة الی ذکر اللسان فی تعریف الحمد
فان الوصف عند الاطلاق یتبادر منه الوصف اللسانی اقول ولا بد ان یراد الوصف باللسان فان الشارح معرف للحمد اللغوی وهو من حیث
انه مقید باللسان خاص من الحمد العرفی فیرد علیه ما یرد علی من صرح به من انه یخرج منه حمد الله تعالی لذاته او للمتقین فیجاب عنه اما بان التعریف
لفظی فیجوز او بان المراد باللسان ما به یحمد الحامد او بان اطلاق الحمد علیه مجاز عن اظهار صفات الکمال والتعریف انما هو للحمد الحقیقی ومن ههنا
اتضح لک سخافة ما قال الفاضل الیزدی من انه انما لم یقید لان التقیید به یخرج ظاهرا حمد الله لذاته ویحوج الی ارتکاب التکلف انتهی وثانیا ان الباء
فی قوله بالجمیل صلة للوصف فیکون محمودا به وهو الصواب اقول فما قال البعض الافاضل من ان الباء یمکن ان یکون للسببیة علی ان یکون عبارة
عن المحمود علیه لا یقبله العقل السلیم لان سیاق کلامه یدل علی ان المراد ههنا المحمود به فانه یصرح بان فیه ثلث مذاهب الاول ان یکون الجمیل
فی الحمد والمدح غیر مقید بالاختیاری والثانی بان یکون فیهما مقیدا بالاختیاری والثالث ان یکون مقیدا به فی الحمد دون المدح و
اختلاف هذه المذاهب انما هو باختیار اختیاریة المحمود به وعدمه فلا بد ان یراد ههنا المحمود به لعله لا یخفی علی احد وثالثا ان معنی قوله علی وجه
التعظیم والتبجیل علی قصد التعظیم الظاهری والباطنی او علی وجه التعظیمین بان یکون للتعظیم الظاهری والباطنی علة للحمد فیخرج منه الاستهزاء لان
العقد والعلیة مفقودان ههنا ومن ههنا ظهر لک انه لا یمکن ارادة معنی الطرز والطریقة من الوجه لان الاستهزاء ایضا یکون علی طریقة التعظیم
وطرزه فلا یخرج منه السخریة والمقصود من هذا القید اخراجها عن هذا القید اقول لناز اد الشارح البارع هذا القید لاخراج السخریة لتعریضا
علی المحقق الجرجانی حیث قال فی بعض تصانیفه انه لا حاجة الی ذکر هذا القید احترازا عن الاستهزاء لانه لیس ثناء حقیقة اذ الثناء انما هو
بقصد المعنی لا بمجرد التلفظ انتهی فان الدلالة الالتزامیة مهجورة فی التعریفات فلا بد من قید یخرجه والا یلزم ان لا یکون التعریف مانعا فان التعریف
توخذ بحسب مفاهیم الالفاظ الواقعة فیها قوله والمراد بالجمیل الاختیاری یعنی ان الجمیل الواقع فی تعریف الحمد الذی
هو محمود به یراد به الاختیاری فان الحمد خاص من المدح وهذا هو المذهب الاول ویرد علیه ان قوله تعالی عسی ان یبعثک
ربک مقاما محمودا یقتضی ان لا یقید بالاختیاری وایضا یلزم علیه ان لا یصح ثناؤه تعالی علی صفاته لان صفاته لیست
باختیاریة له کما تقرر فی موضعه والجواب عن الاول ان توصیف المقام بالمحمود من قبیل توصیف الشیء بوصف صاحبه او یقال
ان المحمود بمعنی المحمود فیه فان الاولین والآخرین یحمدون الله تعالی فیه ویجاب عن الثانی بان ذات الواجب لما کانت کافیة
فی ثبوت الصفات لها جلت کالاختیاریة منی اختیاریة حکما اقول ومن ههنا ظهر لک ضعف ما قال البعض الافاضل من ان کان

الجميل المذكور محمودا به يلزم القول بتخصيص المحمود به بالاختياري وهو غير مشهور وان كان محمودا عليه لم يستقم مقابلة القول الاخير
الذي اورده بقوله وقيل الحمد يعم الخ لرجوعه بالحقيقة اليه انتهى وذلك لان المراد بالجميل المحمود به كما عرفت وهو المقيد بالاختياري عند
اصحاب المذهب الاول والقول بانه غير مشهور صدر بسبب الغفلة عن كلمات القوم قوله لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار اورد
الفاضل المنصور على الشارح العلامة ثلث ايرادات الاول ان المهملات في هذا المقام لا تنفع فلا بد من ان تكون كلية فلا نسلم ان
كل جميل صفة للفعل فانه قد يقال ان الله جميل الخ الايراد الثاني لا نسلم ان كل فعل يكون اختياريا فمن الافعال اضطرارية كحركات المرتعش
الايراد الثالث انا لا نسلم ان كل صفة للفعل الاختياري اختيارية الا ترى ان حسن الصلوة التي هي فعل اختياري ليس باختياري
ولدفع هذه الايرادات طريقان الطريق الاول ان يقال كلام الشارح ليس باستدلال على شيء بل هو توجيه الاطلاق الواقع
في تعريف الحمد فمعناه المراد من الجميل الواقع في التعريف المذكور الاختياري لانه صفة للفعل في هذا المقام بان يقدر الفعل
الموصوف لتصريحاتهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال فاندفع الايراد الاول اذ ليس مراده ان كل جميل صفة للفعل ومعنى قوله وهو لا يكون
الا بالاختيار يعني الفعل الجميل لان الحسن والقبح من صفات الافعال الاختيارية ولا يوصف بها الافعال الاضطرارية والطبيعية
وليس مرجع الضمير مطلق الفعل حتى يكون معناه كل فعل لا يكون الا بالاختيار فيرد عليه الايراد الثاني فاندفع الايراد ان ولا مقدمة
ههنا ثالثة حتى يرد عليها ايراد الثالث وهذا الطريق احسن الطريق الثاني ان يسلم كون كلامه دليلا وانه قياس المساواة فيجاب عن الايراد
الاول بمثل ما اجيب سابقا وحاصله ان المقدمة الاولى ليست بكلية والقضية الثانية وان كانت كلية لكن المراد ان الفعل الا يطلق
في العرف الاعلى الاختياري وهو اليه يتبادر الذهن عند الاطلاق فلا ايراد والقضية الثالثة المراد بها ان كل صفة الفعل الاختياري
المحمول عليه بالمواطاة كالجميل اختياري فاندفعت الايرادات الثلث اقول وما اجاب به الفاضل اليزدي عن الايراد الثاني
من ان المراد ان كل فعل جميل لا يكون الا بالاختيار ثم ورد عليه بانه حينئذ لا يكون الحد الاوسط متكررا ثم اجاب عنه
بان محمول الصغرى هو الفعل الجميل لا الفعل تخفيف جدا لان الجميل صفة للفعل لا للفعل الجميل فلم يكن الحد الاوسط متكررا ولعله
لا يخفى على احد قوله كذا ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف ان اخذ كذا للتشبيه فلا ايراد لان ما ذكره الشارح مماثل لما ذكره
المصنف وان كان هذا في المحمود به وذلك في المحمود عليه وان اخذ للاستشهاد فالمراد به الاستشهاد على مجرد الحمل على الفعل
الجميل مع قطع النظر عن كونه محمودا عليه او محمودا به قوله والمدح يعم الاختياري وغيره ومن ههنا المدح يعم الحي والميت والحمد
يختص بالحي وفيه اشارة الى وجه اختيار المصنف الحمد دون المدح قوله وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري وهذا مذهب الزمخشري
وابن الانباري الى ان [illegible] بين الحمد والمدح غير ثابت بل هما اخوان ومتساويان يعني كما ان الحمد لا يكون الا بالاختيار كذلك
المدح ايضا لا يكون الا بالاختيار وهو الصحيح صرح به جمال الدين الشيرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي وقيل المراد بالاخوة الاشتقاق الكبير
لا انهما مترادفان وقيل المراد بالاخوة ان الجميل عام في الحمد ايضا كالمدح ويدل عليه جعل الزمخشري في الفائق الذم الذي هو نقيض
المدح نقيضا للحمد وعرف الحمد بقوله هو المدح قوله ومثال اللؤلؤ ممنوع اقول باب الحكم بالممنوعية واسع فكل من يسلك مسلكا
يحكم بان خلافه ممنوع فالحكم بكون مثال اللؤلؤ ممنوعا مع جريانه في محاورات العرب مما لا يعني اليه بل الحق ان يقال ان المثال المذكور
وان كان صحيحا لكن لا يلزم من عدم قول حمدتها عموم المدح وخصوص الحمد فان عدم القول لا يستلزم عدم الامكان نعم لو صرحوا

حمدتها لصح ذلك ولم يصرحوا بذلك فالمثال المذكور لا ينافينا قوله وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح وقد استدلوا عليه بوجوه الاول انه يقال حمدته على شجاعته ولا اختيار فيهما واجيب عنه بان الشجاعة والنسب قد يطلقان على الآثار الصادرة منهما وهي اختيارية فالحمد انما هو بالنسبة اليها الثاني انه قال الزمخشري في الفائق ان الحمد هو المدح والظاهر منه التعريف وفيه ان المدح والحمد عنده متساويان يعني انه يشترط الاختيار في جميلهما فيصح هذا التعريف عنده ولا يدل على مطلوبكم الثالث انه قال الزمخشري في الفائق ان الذم نقيض الحمد مع انه نقيض المدح والجواب كالجواب وقد صرح الفاضل الخطائي تلميذ المصنف رح في حواشي المطول بان هذا المذهب مما لم يذهب اليه من يوثق به وما قال الفاضل اليزدي من ان الخطائي رجحه في حواشي المختصر فلم اجده قوله الا يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا الخ المراد منه اعم من ان يكون اختياريا حكما او حقيقة لئلا يخرج حمد الله على صفاته الكاملة قوله فتامل الخ تامل المذاهب المذكورة ليتجلى الوجوه التي ترد عليها مع اجوبتها فان المقام دقيق وبالتامل حقيق قال الله الذي هدانا قد تحيرت العقول في تحقيق هذا اللفظ في انه وصف غلب استعماله عليه تعالى او علم في الاصل مرتجل او غير مرتجل وفي انه علم للذات المتشخصة الواجبة وهو اسم لمفهوم كلي وفي انه عبري او سرياني او عربي وفي ان اصله اله او الاله وفي انه ماخوذ من اله الوهة على وزن فتح بمعنى عبد او اله بمعنى تحير او غير ذلك كيف لا وقد تحيرت العقول في اكتناه ادراك حقيقته فسبحان من تحير الخلائق في تحقيق حقيقته ولفظه ولما كان هذا اللفظ افضل الالفاظ الدالة على ذاته فانه علم لها وهو الاسم الاعظم على ما قيل وهو ذكر الذاكرين به تتروح ارواح المشتاقين اختاره المصنف على سائر الكلمات ثم عقبه بصفة الهداية التي هي ابهى الصفات واسناها فان النفوس التي اصلها الله لا هادي لها فالحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا قوله قيل الهداية الخ قال المصنف في بعض تصانيفه ان المذكور في كلام الاشاعرة ان المختار عندهم هو الدلالة الموصلة وعند المعتزلة القول الاول والمشهور العكس انتهى والتوفيق بان كلام الاشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي لا يصح لان الزمخشري مع كونه معتزليا اختار في الكشاف المعنى الثاني والظاهر ان الماخوذ في القرآن هو المعنى الشرعي قوله وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب اقول بل ههنا ليس للترقي لانه يقتضي ان يكون عند الفرقة الثانية للهداية معنيان وليس كذلك بل هو للاضراب وهو على قسمين فقد يكون للانتقال عن الاول مع السكوت عنه وقد يكون للانتقال عما قبله مع نفيه وابطاله نص عليه ائمة التفاسير والاصول فههنا وان لم يمكن ان يكون للاضراب بالمعنى الثاني لان ما ذكره من المحاكمة انما يستقيم اذا لم يكن في كلام كل من الفريقين ما ينفي الآخر لكن يمكن ان يكون بالمعنى الاول فلا يرد ما اورده الفاضل اليزدي ومن تبعه من ان الاولى ترك لفظ بل فان ما قصده من المحاكمة انما يناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين الا تفسير الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة الآخر انتهى قوله فنقض اي الثاني الخ [illegible] عليه بان تخصيص ورود النقض على الثاني دون الاول تحكم لانه لو اريد من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل يكون كل من الدلالتين مستلزما للوصول بالفعل فلم يبق بينهما فرق ويرد النقض في كليهما وان اريد من الايصالين الايصال بالقوة فهذا امر غير صواب لان الايصال بالقوة ليس ايصالا في الحقيقة ولم يبق ح ايضا فرق بينهما وان اريد اعم منهما في كلا الموضعين فلا ينتقض احدهما بالمثال المذكور واجيب عنه بان المراد في كلا الموضعين الايصال بالفعل لكن الايصال بالفعل في الاول صفة الطريق وفي الثاني وقع صفة الدلالة فيستلزم الوصول دون الاول فانه انما يوصل من سلكه قوله لقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ اعلم ان المشهور انه منتقض بقوله تعالى

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه لو اريد ههنا الايصال لناقض آخر الكلام اوله اذ لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق فلا يصح قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى آورد عليه بانه يمكن الضلال بعد الوصول الى الحق بسبب الارتداد وحينئذ يكون المراد لا يتصور الضلال بعد الوصول الكامل الى الحق فمن ارتد ما وصل وصولا كاملا الى الحق ورد بانه باطل فان بعض الكملين قد ارتدوا وهو مشاهد اما سمعت ان بعض من حضر بحضرة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتشرف برؤيته ارتد بعد ارتحاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبعضهم اجاب عن الايراد بان المراد انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق في حق ثمود فانه لم ينقل ان احدا من قوم صالح على نبينا وعليه الصلوة والسلام ارتد بعد ما آمن منهم ولما رأى الشارح البارع ان هذا البحث انما وقع بسبب ان قال فاستحبوا العمى على الهدى في مادة النقض مع ان النقض يتم بدونه حذف فاستحبوا العمى على الهدى واختار الهدى على العمى وجعل مادة النقض قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فحسب وتقريره ان الهداية لو كانت بمعنى الايصال يكون المعنى اما ثمود فاوصلناهم مع ان قوم صالح لم يؤمنوا بنبيهم فلزم كذب هذا القول فان قلت لا شك ان بعضهم آمنوا به قلت هب لكن المراد من هذا المقام من سواهم بقرينة قوله تعالى بعده في شانهم فاخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون الآية **اقول** فلله در الشارح حيث اورد النقض بما يخلو عن القيل والقال لا يفضي الى الجدال وما اغفل ناظري كلامه قد استحبوا العمى على الهدى فلبسوا ما كتبوا واتبعوا الهدى فقال الفاضل اليزدي وجه الانتقاض ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال استلزم الوصول لا محالة فكيف يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يقع الضلال بعد الوصول الى الحق باغواء من الشيطان واما ثانيا فلان المستلزم للوصول بالفعل هو الايصال بالفعل ولم لا يجوز ان يراد الايصال بالقوة فلا يتجه الاشكال انتهى **اقول** فيه بحث اما اولا فلان تقرير الانتقاض يتم بدون ان يقول بانه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق اما فهم ان الشارح لم حذف قوله فاستحبوا العمى على الهدى من مادة النقض ثم اما ثانيا فلان قوله اما اولا ان كان ايراد على الشارح فهو ايراد لا ورود له لما عرفت وان كان ايرادا على تقريره نفسه فلا يضر الا نفسه واما ثالثا فلان ابداع احتمال ان يراد بالايصال الايصال بالقوة عجيب جدا وقد تحقيقه وقال بعض الافاضل انت تعلم ان للمناقشة في امتناع حمل هذه الآية على هذا المعنى مجالا بان يقال معناه واما ثمود فاوصلناهم الى المطلوب فتركوه وارتدوا انتهى **اقول** لقد قف شعري مما تكلم به فان معاني القرآن واحوال نزول آياتها واخبار القصص الماضية لا دخل للعقول فيها فكانه لم يفتح نظره فتفكر واحفظ هذا التعليق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق **قوله** واحتمال التجوز مشترك ههنا احتمالات اربعة الاول الاشتراك اللفظي الثاني الاشتراك المعنوي الثالث التجوز في المعنى الاول الرابع التجوز في المعنى الثاني وقد تقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز والاشتراك يحمل على الاول فسقط احتمالان وبقي احتمال التجوز مشتركا فلو اجيب عن النقض الوارد بالآية الثانية بانه اريد ههنا المعنى الثاني مجازا اجيب عن النقض الوارد بالآية الاولى على الفرقة الثانية ايضا بانه اريد ههنا المعنى الاول مجازا فلا يفيد دعوى المجاز **قوله** مجال اقال الشارح في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل بمعنى انك لا تتمكن من ابانة الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك ارائة لمن اردنا انتهى فان قلت هذه المناقشة مبنية على انه اريد من الهداية التمكن من ارائة الطريق لكل من احبه وينادي عليه قول الشارح بمعنى انك لا تتمكن وهو معنى وهو معنى مجازي وقد مر ان احتمال التجوز مشترك فيمكن هذه المناقشة في امتناع حمل الآية الاولى على المعنى الثاني ايضا وانما الكلام في المعنى الحقيقي قلت الهداية ههنا اخذت على معناها

ونفيت مبالغة كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فليس هذا اخذ المجاز حتى يرد عليه ما اورده الشارح لم لا يجوز ان يكون معنى
انك لا تهدي لا تتمكن بل صرح بان معنى لا تهدي هو الدلالة على ما يوصل الخ اما قوله بمعنى انك لا تتمكن فليس بيانا لمعناه بل هو بيان لحاصل
معناه فان قلت يلزم على هذا الحاصل عدم افادة التخصيص بمن احببت فائدة ما لان عدم تمكن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ارائة
الطريق شامل لجميع اهل الدعوة فما وجه تخصيص من احببت قلت هب لكن التخصيص انما وقع بسبب ان هذه نزلت في شان ابي طالب
كما في تفسير ابي السعود روي انه لما حضره الوفاة جاءه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال يا عم قل لا اله الا الله احاج بها
عند الله تعالى قال يا ابن اخي قد علمت انك لصادق ولكني اكره ان يقال بعد موتي فزع من الموت وسوف اموت على ملة اشياخي
عبد المطلب وهاشم وعبد مناف فحزن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حزنا شديدا فنزلت هذه الآية تسلية له فلما كان
المورد خاصا خص من احببت **قوله فتأمل اقول** يمكن ان يكون اشارة الى تأمل وجوه المناقشة فانه يمكن تقريرها بوجوه احدها
ما ذكره الشارح في المنهية وقد عرفت ما عليه وماله وثانيها ان في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ذكر العام وارادة الخاص فان
ارادة الطريق عام فالمنفي هو الايصال ح استعمال العام في الخاص من حيث انه مصداق لذلك العام مع قطع النظر عن خصوصية
الخاص حقيقة مثلا اطلاق الانسان على زيد من حيث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصياته حقيقة نعم لو اطلق الانسان واريد به زيد
من حيث الخصوصية يكون مجازا وقد صرح به المصنف في شرح التلخيص وثالثها ان المنفي مطلق الدلالة الذي ينتفي بانتفاء فرد الدلالة
المطلقة فيصح انتفاء الدلالة بمعنى ارائة الطريق باعتبار فرد واحد وهو الدلالة الموصلة ورابعها ما اورده بعض الافاضل من انه يجوز
ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لجميع امتك التي ثبت محبتك لها بل لبعضهم الذين اريتهم
الطريق بلا واسطة وهم الحاضرون فقط وذلك لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل ارائة الطريق بعينه بلا واسطة ولا يخفى انه لم يقع
من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا واسطة الا بالنسبة الى الحاضرين وهذا معنى لطيف دقيق بالتأمل حقيق **اقول** قد تأملته
فوجدته سخيفا حقيقا بالرد فانه مخالف لشان نزول الآية المذكورة وهو في شان ابي طالب لانه بعيد ثبوتها لهداية للحاضرين فتأمل بالتأمل
الدقيق **قوله فافهم اقول** اشارة الى ان ما ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف مخالف لما نقل الجوهري في الصحاح من ان الهداية
تتعدى بنفسها في لغة الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها حيث قال فيه هديته الطريق اي عرفته هذه لغة الحجاز وغيرهم يقولون هديته
الى الطريق حكاها الاخفش انتهى فانه يلزم عليه ان لا يكون معنى الهداية في لغة الحجاز الا الايصال وهو ايضا مخالف لما يدل عليه عبارة
صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدى اصله ان يتعدى باللام او بالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه كما قال السيد الشريف رح في حاشيته فيه اشعار
بانه لا فرق بين المتعدي بنفسه وبين المتعدي بالحرف ومع قطع النظر عن المخالفة هذه المحاكمة في نفسها ايضا ليست بشيء لان الخلاف انما هو في المعنى اللغوي
ويعلم من مراجعة كتب اللغة انه ليس معناها الا الارائة ويدل عليه ما قال المصنف في شرح المقاصد ان المعنى الثاني مما اخترعه
بعض المعتزلة **وعندي** طريق دقيق آخر وهو ان يقال ان قوله فافهم مرتبط بقوله قوله سواء الطريق الذي بعده يعني
افهم قول المصنف سواء الطريق وهذا اشارة الى دفع ايراد يرد في هذا المقام بسبب المحاكمة تقريره ان المحاكمة تقتضي ان يكون
الهداية بمعنى الايصال اذا كانت متعدية بنفسها وفي قول المصنف هدانا سواء الطريق كذلك فيكون معناه اوصلنا الى المطلوب

مع انه ليس كذلك فان المطلوب هو الجنة ولم تحصل في الماضي فتقرير الدفع ان هذه الشبهة ليست بشيء لان الايصال انما يكون
الى ما هو مفعول للهداية وهو في هذا المقام الطريق المستوي ولا شك ان الله تعالى اوصلنا وهدانا الطريق المستوي فعدم الوصول
الى الجنة لا يضر **قال** سواء الطريق فيه احتمالات آ اما ان يكون السواء بمعنى الاستواء فهو مصدر ويؤخذ الاستواء بمعنى المستوي
ويكون اضافة الصفة الى الموصوف صرح به في الدر المصون في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم آ الثاني ان
يفسر السواء بالمستوي ابتداء كما فسر الزمخشري به قوله تعالى سواء للسائلين آ الثالث ان يكون السواء بمعنى الوسط فانه معنى لغوي كما
في الصحاح فالمعنى هدانا وسط الطريق ويكون كناية عن الطريق المستوي آ الرابع ان يكون السواء بمعنى الاستواء فوصفت به
الطريق مبالغة وعلى كل احتمال يمكن حمل تفسير الشارح البارع بقوله اي الطريق المستوي وانما اورد التفسير الثاني اشارة الى ان
المراد من الطريق المستوي طريق الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **اقول** فيه رمز لطيف الى ان الله تعالى قد اجاب
دعاءنا في سورة الفاتحة بقولنا اهدنا الصراط المستقيم فالحمد لله على ذلك **قوله** والمراد به نفس الامر عموما فيه بحث لان منها ما لا يقدر
على تحصيله ومنها البعض الاحكام الغيبية وغيرها فالهداية على العموم لا تمكن والجواب عنه ان المراد بالعموم مرتبة مطلق الشيء على طريق
موضوع المعملة القدمائية فخروج بعض الاحكام لا يضر العمومية سلمنا ان المراد العموم المطلق فنقول ان هذا الحكم وقع مبالغة **قوله** لكن
الاول انسب لانه مناسب لقسمي الكتاب المنطق والكلام وهذا هو مراد من قال لحصول البراعة الظاهر وبالنسبة الى قسميه فلا يرد
عليه ما قيل من انه لا اثر لبراعة الاستهلال ههنا لانه لم يرد من البراعة براعة الاستهلال والا لم يحتج الى قوله بالنسبة الى قسمي الكتاب
بل اراد بالبراعة المناسبة **قال** وجعل لنا التوفيق خير رفيق ههنا تفتيشات آ التفتيش الاول كل ممكن محتاج الى الجعل لان الوجود
هو ثبوت الشيء بنفسه ووقوعه في اي ظرف كان ومصداقه في الواجب نفس ذاته لانه موجود بذاته لا يفتقر الى الجعل فان مصداق
حمل الوجود عليه هو نفس ذاته بدون لحاظ امر آخر والا فيكون معرى عن الوجود في مرتبة ذاته فيجوز عروض العدم له من حيث الذات وهو
هادم للوجوب بالذات فلما كانت نفسها منشأ لانتزاعه منها لانها متقررة بذاتها لم يحتج الى الجعل وهذا معنى قولهم ان وجود الواجب
عين الواجب ولا تظنن ان الوجود المصدري الانتزاعي هو عين الواجب فان القول به لعيب فالواجب بذاته وجود وموجود
وعلم وعالم وهكذا جميع الصفات لان الآثار التي تصدر عن الذات والصفات في الممكنات تصدر عن ذات الواجب
فقط فان ذاته كافية لكونها منشأ لانتزاع الصفات الانتزاعية ولصدور الآثار منها وهذا معنى ما قالوا ان صفاته تعالى
عين ذاته تعالى بخلاف الجائزات فانها ما لم تكن مصداق حمل الوجود عليها بل لا بد من حيثية استنادها الى الجاعل فان الممكنات
كلها متساوية الاقدام في سلك الوجود والعدم احتاجت الى الجاعل في ثبوت الصفات التي منها الوجود وغيره آ التفتيش الثاني
اختلف في علة الجعل في الممكنات فقيل هو حدوث الممكن وقيل غير ذلك والحق ان المحوج الى الجعل هو الامكان الذي هو تساوي
الطرفين ومن يطلب تفصيل هذا المقام من المفصل للامام آ التفتيش الثالث ان الامكان اما كيفية لنسبة الوجود والعدم الى ذات
الممكن بتساويهما كما ذهب اليه المشاؤن او نفس الماهية بناء على ان الممكن هو نفس الماهية مع عزل النظر عن الوجود كما ذهب
اليه الاشراقيون او نفس الوجود كما اختاره الصدر الشيرازي ثم اختلفوا في اثر الجعل بالذات فعند الشيرازي اثر الجعل
بالذات هو الوجود واما نفس الماهية ونسبة الوجود اليها فاثران بالتبع وعند المشائين اثر الجعل مغاير للهيأة التركيبية واما

نفس الوجود ونفس الماهية فاثران بالتبع وعند الاشراقيين اثر الجعل نفس الماهية والوجود والنسبة اثران بالتبع وآورد
كل من الائل على مدعاه ولكل وجهة هو موليه والحق الذي اختاره ارباب التحقيق هو الجعل البسيط والايمان به نعم التصديق اذا عرفت هذا
فاعلم ان الناظرين في كلام المصنف حملوا الجعل الواقع فيه على الجعل المؤلف لكونه متعديا فيه الى مفعولين واقول يمكن الحمل على
الجعل البسيط ويقال ان جعل بمعنى خلق ومفعوله هو التوفيق ولنا متعلق بجعل واللام للانتفاع فالمعنى خلق لانتفاعنا التوفيق
وخير رفيق بالرفع خبر مبتدأ محذوف فاى هو خير رفيق وهو اشارة الى وجه الانتفاع فهذا توجيه لطيف ينبغي ان يحمل كلامه عليه
ليكون اشارة الى الجعل البسيط الذي هو الحق قوله وقوله لنا الظاهر فيه آه تفصيل المقام بحيث يبطل الشقوق المهملة ويثبت
المرام ان في قوله لنا احتمالات الاحتمال الاول ان يتعلق برفيق وهذا ظاهر من حيث المعنى وبعيد من حيث اللفظ اما كونه ظاهرا
بحسب المعنى فلان الظاهر ان المقصود جعل التوفيق رفيقا لنا لان المقام مقام الحمد ومعلوم ان الحمد على النعم التي تصل اليه يكون
اقوى من الحمد الذي لا يكون كذلك واما ان اللفظ لا يساعده فلانه يلزم حينئذ تقديم معمول المضاف اليه الذي هو الرفيق على
المضاف وهو غير جائز الا ان يقال الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره فيجوز فيه التقديم الاحتمال الثاني ان يتعلق بجعل وهو
باطل لان خيرية الرفيق لازم لمفهوم التوفيق عرفا وشرعا فيلزم ح تخلل الجعل بينه وبينه والجعل بين الشئ ولوازمه ممتنع
كما انه بين الذات والذاتيات ممتنع وذلك لان الجعل انما يكون بين الجائزات وما هو ضروري الثبوت للشئ لا يتعلق الجعل به
والا يلزم ان لا يكون ضروري الثبوت فلا يقال ان الجاعل جعل الانسان حيوانا ناطقا بل الجاعل اخرج الانسان من العدم الى الوجود
وجعله موجودا بنفسه وهو بنفسه حيوان ناطق وليطلب تفصيل هذا المبحث من التعديليات للمحقق صناعة الميزان فان قلت هذا الوجه
يقتضي بان لا يصح تعلق لنا بجعل فكيف قال الشارح انه ركيك قلت معناه باطل وتقريره بهذا الوجه اولى من تقرير المحقق الهروي
بان الخير معتبر في مفهوم التوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته وان حمل الركيك على معناه الحقيقي فله وجهان احدهما انه يلزم
حين تعلق لنا بجعل خلاف المقصود وهو الحمد بازاء النعم ورفاقة التوفيق لنا كما مر فكان ركيكا وثانيهما انه يلزم ح كون فعل الله
تعالى معللا بالغرض فان اللام للغرض وافعاله تعالى مبرّءة من الغاية بمعنى الغرض الا ان يقال ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى
جعل لكم الارض فراشا ولافعال الله تعالى منافع وغايات لا تعد ولا تحصى الاحتمال الثالث ان يتعلق بالتوفيق وهو ايضا ركيك
لان خيرية الرفاقة لما كانت من لوازم التوفيق كانت من لوازم التوفيق لنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية الاحتمال الرابع ان
يتعلق بالخير وهو صحيح بحسب المعنى ركيك بحسب اللفظ اما صحته بحسب المعنى فلانه لا يلزم ح المجعولية الذاتية لان كون خير رفيق من لوازم
التوفيق لا يستلزم ان يكون خيرا لنا ايضا من لوازمه وبهذا ظهر ان القاضي الكوفاموي رح في حواشيه على الحواشي الزاهدية من امتناع
تعلقه بالخير بحسب المعنى مستدلا بان ثبوت الذاتيات يكون لنفسها لا للغير لان جعل الانسان ناطقا للغير لا للانسان باطل ففيه
فيه على ما اقول ان اللام يجوز ح ان يكون للانتفاع فيلزم ثبوت الذاتيات للذات واللوازم لها لانتفاع الغير ولا ضير
فيه فان جعل الانسان ناطقا لانتفاع الغير ليس بباطل ح اما ركاكته لفظا فليس لما قال القاضي المدراسي من انه يمتنع تقديم معمول
اسم التفضيل عليه فانه انما يستقيم اذا اخذ الخير اسم التفضيل وان اخذ ما يقابل الشر فكلا بل بالنظر الى الاتصال المعنوي
بين المضاف والمضاف اليه بحيث يرى كانه لفظ واحد الاحتمال الخامس ان يتعلق بمحذوف فيكون ظرفا مستقرا

قوله لامتناع تقديم معمول المضاف اليه عليه اي على المضاف او المضاف اليه سواء كان مقدما على المضاف او تخلل بينهما فان كل ذلك ممتنع قوله ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فكما لا يصح وقوع زيد مقدما على الخبر كذلك لا يجوز تقديم لنا الذي هو معموله والنسخ ههنا مختلفة في بعضها دون الواو وفي بعضها مع الواو وعلى كل تقدير ففي بعضها مع ثبوت اليه في الدليل الاول وفي بعضها بدونه فالنسخ اربعة اقول والاولى ان يجعل كل منهما دليلا مستقلا ويختار لنسخة الواو ومن جعل الاول اولى فلم يفتح نظره ولم يتبصر ما هو الاولى قال والصلوة على من ارسله هدى الخ ههنا فوائد تنشط بها الاذهان وتسمعها الآذان الفائدة الاولى انما شرع في الصلوة لامره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالابتداء بالصلوة وحيث ان الكلام الذي لا صلوة فيه ممحوقا من كل بركة اقول فيه رمز لطيف الى ان اللائق بحالنا ان نصلي الصلوة عليه بحمده تعالى فان الله تعالى قد قرن اسمه المبارك باسمه المبارك في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي امر الاطاعة لقوله قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واشتغل بانزال الطيبات على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فما لنا ان لا نشتغل بذكره وصلوته مع كوننا محتاجين اليه في الامور كلها عاجلها وآجلها الفائدة الثانية ان الصلوة من الله رحمة ومن المؤمنين دعاء ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح قال العلامة العيني في البناية شرح الهداية ومعناه الشرعي في حق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء كلمته وابقاء شريعته وفي الآخرة برفع درجته وتشفيعه في امته هكذا سمعت من العلماء الكبار واما في حق غيره من الانبياء فمعناها ما ذكر انتهى الفائدة الثالثة ان الصلوة الواقعة في المتن فيها احتمالان احدهما ان تضاف الى الله تعالى فيكون معناه والصلوة من الله على من ارسله فان قلت لا يحصل الامتثال لامر الملك ذي الجلال لان الله تعالى يامرنا بان نصلي عليه والمصنف يحيل الصلوة عليه بقوله الصلوة من الله عليه وهذه هي الشبهة التي ترد على صيغ الصلوة وكلما تماثل اللهم صل على محمد وآله وغيره قلت لما امرنا الله تعالى بان نصلي عليه ايضا انا لا نقدر على الصلوة عليه فان مكارم اخلاقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا نهاية لها وبحار فضله لا طرف لها فلا نقدر على ان نصلي عليه بما يليق فعجزنا عن ذلك ودعونا الله تعالى بان يصلي عليه فهذا رتبة فوق رتبة الامتثال وثانيهما ان تضاف الى المؤمنين ففيه امتثال صريح فان قلت الصلوة من المؤمنين دعاء فكانه قال والدعاء من المؤمنين على من ارسله والدعاء اذا تعدى بعلى يفيد معنى الضرر فلا يناسب هذا الكلام هذا المقام قلت قد صرحوا بانه لا يجب في الترادف قيام كل من المترادفين في كل موضع مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة فان صحة الضم من العوارض فيجوز ان يكون مع احدهما خصوصية مجوزة ومع الآخر خصوصية مانعة الفائدة الرابعة لم يعقب الصلوة بالتسليم مع ورود سلموا بعد صلوا ففيه اشارتان الاشارة الاولى انه يكفي للامتثال الصلوة ولا يجب التسليم على ما هو راي البعض الاشارة الثانية ان التسليم في الآية بمعنى الانقياد على ما فسره بعض المفسرين وليس امرا بالتسليم الفائدة الخامسة ان في قوله من ارسله احتمالين الاول ان يعم ليشمل جميع الانبياء ويحتمل ان يكون مخصوص البعض لان كلمة من تعم الانس الرجال منهم والنساء والجن والملائكة مع ان الجمهور اتفقوا على ان الملك او الجن ما كان بنبي ولا رسول اصطلاحا لانه يشترط للنبوة الرجولية الثاني ان يراد به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والظاهر على الاظهر هو الاحتمال الثاني لتعقيبه بالصلوة على الآل والاصحاب وكذا لانه يتبادر الذهن فليحمل الكلام عليه الفائدة السادسة انه ترك ذكر المرسل اليه تعميما اشارة الى ان رسالته صلى الله عليه وعلى آله وسلم عامة لكل ما يصح الرسالة اليه فهو مبعوث

الى الناس كافة ولم يبعث نبي قبله كذلك واما نوح على نبينا وعليه الصلوة والسلام فانما صارت نبوته عامة بعد الطوفان لانه لم يبق حي على وجه الارض الا من آمن به والبيس عليه اللعنة فعمت نبوته بهذا السبب الاتفاقي فهو ليس مخصوص البعثة ذكره العلامة السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري ولو سلمنا ان نبوته كانت عامة مطلقا فنقول انما كان ذلك مادام كان حيا ولم يبق ملته الى يوم الدين بخلاف نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فان نبوته عمت زمانا ايضا وشملت بعثته الملائكة ايضا ذكره العلامة ابن حجر في شرح الاربعين وشملت بعثته الجن ايضا قال البغوي في تفسير سورة الاحقاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان مبعوثا الى الجن والانس قال مقاتل لم يبعث نبي قبله الى الجن والانس انتهى وواحد من الشياطين قد اسلم لما لقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو هامة بن هيم بن لاقيس بن ابليس فعلمه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم سورة الواقعة والمرسلات وسورة النبأ وكورت والكافرون والاخلاص والمعوذتين نقله العلامة احمد بن محمد الحنفي الحموي في حاشية الاشباه والنظائر عن القشيري واختلف في اسلام القرين من الجن انه هل اسلم بمعنى آمن ام اسلم بمعنى انقاد كذا في المواهب اللدنية وظاهر بعض الاحاديث يدل على اسلامه فقد روي ليس احد منكم الا وله شيطان قالوا ولك يا رسول الله قال ولي الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم الفائدة السابعة انهم اختلفوا في النبي والرسول فقالت المعتزلة انهما متساويان وذهب اليه ابن الهمام ايضا ورده ابن حجر المكي في شرح المنهاج بانه مخالف للاحاديث الصريحة الصحيحة المروية في عدد الانبياء والرسل وقيل ان الرسل اعم وقيل النبي اعم وقيل متباينان ولكل وجهة ومسلك الفائدة الثامنة لم يذكر اسمه الشريف وابهمه من اقتداء بابهام الله تعالى في قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات قال الزمخشري في هذا الابهام من تفخيم قدره واعلاء قدره ما لا يخفى لما فيه من الشهادة على انه العلم الذي لا يشتبه والتميز الذي لا يلتبس الفائدة التاسعة انه قال لهدى ان كان مصدرا مبنيا للمفعول يكون معناه مهديا ويجوز لا يرتبط الا من بان يكون حالا منه او من ضمير متصل بارسل وان كان مصدرا مبنيا للفاعل او اسم المصدر يمكن ان يكون حالا من فاعل ارسل ايضا لكن الظاهر المناسب للمقام هو ان يكون صفة للنبي عليه وعلى آله الصلوة والسلام فتفكر ولقد فصلت هذا المقام بتفصيل عجيب اكثره لا تجده في الزبر المتداولة في ايدي الانام فالحمد لله ذي الفضل والانعام قوله والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر ووجه ظهوره اما بالنسبة الى كونه مصدرا مبنيا للفاعل فعنوان الحمل مبالغة اولى ولذلك لم يذكر احتمال كونه مبنيا للمفعول واما بالنسبة الى كونه مصدرا المطلق عليه مبالغة فعنوان المصدر يحتمل كونه بمعنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر فالمبالغة فيه اتم واكمل كذا قيل قوله اي بان يقتدى به وانما احتاج اليه لان الاهتداء لازم فتوصيف الرسول به لا يناسب المقام قال ونورا بالاقتداء يليق اقول ههنا لطائف اللطيفة الاولى ان قوله نورا فيه ثلث احتمالات الاول ان يكون بمعنى المنور اسم الفاعل ويكون اشارة الى انه غاية منورة للمشارق والمغارب ومزيلة ظلمة الكفر ولذلك اظلمت الدنيا عند موته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد ورد انه خرج نور من آمنة واضاء ما بين المشارق والمغارب عند ولادته صلى الله عليه وعلى آله وسلم الثاني ان يكون بمعنى اسم المفعول فيكون اشارة الى انه تعالى جعله منور الظاهر والباطن وقد ورد عن سيدنا البراء بن عازب انه خرج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعليه حلة حمراء ليلة البدر فكان جماله ازيد من جمال القمر ونوره ابهى ولنعم ما قيل

خسف القمر بجماله ٭ نطق الحجر بجلاله ٭ عجز البشر بكماله ٭ صلوا عليه وآله ٭

الاحتمال الثالث ان يكون اشارة الى اسمه الشريف فانه عد من اسمائه النور كما في قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهما يؤيده ان النبي صلى الله

عليه وعلى آله وسلم كان اذا مشى فى الشمس والقمر لا يقع ظله على الارض لان الظل انما يكون لما فيه كثافة وواما ذاته فكانت نورا من الراس
الى القدم اللطيفة الثانية ان تقديم به يفيد الحصر فيكون اشارة الى ان ملته ناسخة لملل السابقين وجميع منياح الاديان السابقين فلا يليق
الاقتداء بعد بعثته الا به ولذلك صح ان عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام يقتدى بالنبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويعمل على
شريعته عند نزوله من السماء قرب القيامة وهو نبى جليل اللطيفة الثالثة ان غلب عليك الوهم بان الاقتداء به يجب فكيف يصح قوله
يليق اد فعه بان المراد بالاقتداء ههنا المتابعة فى الاقوال وجميع الافعال ولا يخفى ان اطاعة الاقوال والافعال التى لا تكون طبعية او
عادية له لا مخصوصة به واجبة واما الاقتداء بجميع افعاله والتحلى بجميع صفاته فهو مما يليق بنا لانه كمال لنا ولذلك كان ابن عمر
رضى الله عنهما يفتش موضع بول النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيبول هناك وهكذا جميع الافعال وكان محمد بن اسلم لا ياكل
البطيخ ويقول سمعت ان النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم اكل البطيخ ولم ينقل كيفية اكله فاخاف ان اكل خلاف اكله فاخالفه
وهكذا كان حال الصحابة والاخيار وهذا كله من رعاية الاتباع وسبب للدخول فى زمرة الابرار اللهم اجعلنا منهم قوله فافهم اشارة الى
وجه عدم تعلقه بيليق وقد وجه بوجوه منها انه لو تعلق بيليق لم يصح تقديمه على الاقتداء لان يليق خبر ولا يمكن تقدمه
على المبتدأ فلا يتقدم معموله عليه لما عرفت من ان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل وفيه انه لو تعلق بالاقتداء لم
يصح تقدمه عليه ايضا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه فلو اجيب عنه بان الظرف مما يتوسع فيه اجيب عن الاول بمثل ذلك
ومنها ان المناسب للمقام ثبوت حصر الاقتداء فيه وانما يحصل اذا تعلق بالاقتداء فلا يليق تعلقه بيليق ومنها ان الاقتداء يليق
التعلق به لقربه ولا يليق تعلقه بيليق لبعده ومنها ان الاقتداء به يليق بنا لانه كمال لنا لا له قال وعلى آله واصحابه الذين سعدوا
فى مناهج الصدق بالتصديق ههنا فوائد لا بد من ذكرها الفائدة الاولى اقول انما اعاد ذكر الجار لوجهين الاول الاتباع
بما وقع فى صلوة الصلوة تصريح لفظ على الثانى الرد على الشيعة حيث زعموا انه يكره الفصل بين النبى صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وبين آله بلفظ على واستندوا بما روى عن النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فصل بينى وبين آلى بعلى لم ينل شفاعتى
ولاهل السنة والجماعة جوابات شافية منها انه لم يثبت عندنا هذا الحديث باسناد قوى واليه اشار الشارح البارع فى الحواشى
القديمة حيث قال الشيعة يكرهون الفصل بحديث ينقلونه فى ذلك انتهى ومنها انه سلمنا صحة الحديث فالمكتوب بصورة
على ليس حرفا بل هو اسم لعلى كرم الله وجهه والمعنى من فصل بينى وبين آلى بعلى رضه بان لم يدخل فى آلى لم ينل شفاعتى ومنها
انه سلمنا انه حرف فنقول ان معناه من فصل بينى وبين آلى بحرف على بان ادخله على اسمى فصلى على ولم يدخله على اسم
آلى فلم يصل عليه لم ينل شفاعتى الفائدة الثانية الآل فيه خمسة مذاهب احدها ان الآل من يجمع النبى صلى الله عليه
وعلى آله وسلم واياه اب الى غالب بن فهر وثانيها ان الآل ذرية النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم وازواجه وثالثها
ما ذهب اليه ابو حنيفة رح من انه بنو هاشم فقط واختاره بعض المالكية ورابعها ما ذهب اليه الشافعى من انه بنو هاشم والمطلب
وخامسها ان الآل بمعنى الاتباع وبه قال النووى وغيره وقال الشارح البارع فى منهية على شرح هياكل النور ان آل الشخص
من يؤل اليه قال النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من يؤل اليه نسبا وهم الذين حرمت عليهم الصدقة او نسبة صورية وهم
العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتالهون ومن اجتمع فيه النسب فهو نور على نور انتهى اذا عرفت هذا فاعلم

ان الآل المذكور في المتن يحتمل جميع الاحتمالات لكن الاولى ان يحمل على الاحتمال الخامس لانه المراد في اللهم صل على محمد وعلى آل محمد
على ما قيل ليفيد العموم فان قلت لو اريد من الآل اتباعه لما صح عطف الاصحاب على الآل ح لان الآل يشملهم قلت التخصيص بعد
التعميم مما يفيد التعظيم اقول ومن ههنا ظهر سقوط ما وقع عن بعض السادات في شرح الكتاب ان عطف الاصحاب على الآل انما يناسب
على هذا المعنى فلا يحمل الكلام عليه انتهى وان نظرت الى ان المصنف رح كان شافعي المذهب كان الاولى ان يحمل الآل الواقع في كلامه
على بني هاشم والمطلب وان نظرت الى انه كان يعمل في بعض الفروع بمذهب ابي حنيفة رح كان الاولى ان يحمل على بني هاشم
فقط الفائدة الثالثة انما صلى على الاصحاب لانهم وزراء الدين كما روى البزار واحمد والطيالسي وابو نعيم عن ابن مسعود رض ان الله
تعالى نظر في قلوب العباد فاختار محمدا فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد فاختار له اصحابا فجعلهم وزراء نبيه فما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح ومن ههنا ظهر ان ما رآه المسلمون حسنا آه قول ابن مسعود لا قول النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما جرى على السنة الفقهاء وصرح به في الاشباه وقال العلائي لم اجده مرفوعا في شيء من كتب الحديث بعد طول
البحث انتهى الفائدة الرابعة الظاهر ان المراد من الاضافة الاستغراق فالمقصود الصلوة على جميع الاصحاب ففيه رد على الشيعة حيث
يبغضون الشيخين وعلى الخوارج حيث يبغضون عليا رضي الله عنه وعلى من يسب سيدنا معاوية رضي الله عنه وغيرهم من الفرق المبتدعة
الضالة اللهم لا تجعلنا منهم الفائدة الخامسة ان اريد بالاصحاب الاصحاب الاصطلاحية وهم الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
مع الايمان وماتوا عليه يكون قوله الذين سعدوا آه صفة كاشفة وان اريد الاصحاب اللغوية بمعنى من صحب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
يكون الصفة المذكورة احترازا عن الذين ارتدوا وبعد الوصول الى الحق بعد موت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما يدل عليه ما روى البخاري
عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا فرطكم على الحوض ليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت
لاناولهم اختلجوا دوني فاقول رب اصحابي فيقول لا تدري ما احدثوا بعدك انتهى الفائدة السادسة ان في قوله سعدوا بالتصديق تلويحا الى ان
مدار السعادة التصديق الجناني ولا يدخل في الايمان غيره وفيه مذاهب ثمانية الاول ان الايمان معرفة الله تعالى الثاني معرفة الله
ورسوله الثالث انه الاعمال المعروفة الرابع انه اعمال الجوارح مطلقا الخامس انه اجراء كلمتي الشهادة السادس انه اقرار باللسان وتصديق
بالجنان وعمل بالاركان السابع انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان الثامن انه تصديق بالجنان كما قيل وهو المختار جمهور المحققين منهم
الشيخ ابو منصور الماتريدي ومعظم الاشاعرة وهو المذهب الثامن والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام صرح به علي القاري في منح الروض شرح قصيدة
بدء الامالي فتفكر فان هذه الفوائد مما ادى اليها نظري وفكري ولم ار احدا سبق بها قبلي وان نظرت الزبر السابقة تجد صدق قولي قوله
والباء للسببية فيكون المعنى الذين سعدوا والسبب للايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اقول عندي توجيه آخر وهو ان
المراد بالتصديق تصديق الصديق رضي الله عنه فالمعنى الاصحاب الذين سعدوا في مناهج الصدق بسبب تصديق الصديق الخليفة الاول
سيدنا ابي بكر الصديق رضي الله عنه فانه اول من آمن من الاصحاب ومن آمن فآمن بعده وروى ان عليا اول من آمن وقد روي
ان خديجة اول من آمن وروي ان بلالا اول من آمن وقد وفقوا بين هذه الروايات بان اول من آمن من الصبيان علي رضي الله عنه
واول من آمن من النساء خديجة رضي الله عنها واول من آمن من الغلمان بلال رضي الله عنه واول من آمن من الرجال
الصديق رضي الله عنه قوله ويحتمل الاستغراق يحتمل الاستغراق على مذهب السيد الشريف حيث قال في حاشية الكشاف ان

المرئي الثالث في اليقظة فشرط الصحبة ان يراه وهو في عالم الملكوت وهذه الرؤية بعد موته صلعم لا تثبت صحبته اسعد رحمه الله

الظرف المستقر ايكون متعلقه مقدر سواء كان عاما او خاصا باعتبار ان التلبس من افعال الخصوص وقد نقل عنه في الحاشية ما يفيد ان متعلق بالتحقيق ههنا هو التلبس ويحتمل الاستقرار على مذهب الجمهور القياس ان المستقر ايكون متعلقه عاما والنحو بخلافه باعتبار ان يجعل التلبس من افعال العموم بناء على انه ما من فعل الا وهو متلبس بالغير وهو الحق فيكون كالكون ومع قطع النظر عنه نقول انه ليس مراده ان متعلقه متلبس بخصوصه بل هو بيان لحاصل المعنى فيمكن ان يجعل متعلقه عاما غيره قوله والمعنى آه ويمكن ان تعلق بالمحذوف ويكون صفة للحق و يكون المعنى معارج الحق الثابت بالتحقيق قوله اشارة الى المرتب آه اعلم ان اصل هذا ان يشار به الى امر محسوس موجود في الخارج عن المشاعر ولا يمكن ههنا حمله عليه لانه لا يخلو اما ان يكون الاشارة الى الالفاظ فقط او المعاني فقط او النقوش فقط او المركب من اثنين منها او المركب من الثلثة ولا شئ منها بموجود في الخارج محسوس آه اما الالفاظ فلا يشار اليها بهذا الا من حيث انها مرتبة مجتمعة والالفاظ المرتبة لا وجود لها في الخارج عند الجمهور وعند الشارح البارع وان كان لها وجود لكن لا وجود لها حسا في الخارج وسيجئ بيانه والمشار اليه لا يكون الا الموجود في الخارج المحسوس آه اما المعاني فلا وجود لها في الخارج اصلا وكذلك النقوش وقس عليها المركب هذا اذا كانت الديباجة قبل التصنيف واما اذا كانت بعده ففي الالفاظ والمعاني كذلك نعم يوجد النقوش في الخارج لكن لا غرض يتعلق بها حتى يشار اليها بهذا آه فالحاصل ان المقصود بالاشارة بهذا انما هو الالفاظ والمعاني او المركب منها او شئ منها لا وجود له في الخارج وما لا وجود له في الخارج لا يشار اليه فلا يمكن ان يكون الاشارة ههنا حسية سواء كانت الديباجة قبل التصنيف او بعده فالفرق بينهما غير ظاهر فلا بد ان يصار الى المجاز وفيه ثلث طرق آه الاول ان للالفاظ والمعاني المرتبة لها وجود خارجي باعتبار الدال فان النقوش التي هي دالة عليها موجودة في الخارج فهذا القدر من الحضور يكفي لان يشار اليها بهذا الثاني انه لا يلزم وجود المشار اليه في الخارج بجميع الاجزاء قبل الاشارة بل يكفي الوجود بحسب بعض الاجزاء ولا يخفى ان هذين الوجهين انما يستقيمان اذا كانت الديباجة الحاقية وهو الظاهر من كلام المصنف في هذا الكتاب الا فلا الثالث ما ذكره الشارح من انه اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كانت الديباجة الحاقية او ابتدائية فالاشارة عقلية تنزيلا المعقول بمنزلة المحسوس فان قلت كما انه لا وجود للالفاظ المرتبة والمعاني كذلك في الخارج كذلك لا وجود لها في الذهن قلت ان اراد انه لا وجود لها في الذهن تفصيلا فمسلم لكنه لا يضر وان اراد انه لا وجود لها مطلقا فممنوع بل لها وجود اجمالي في الذهن بوجه ذاتي او عرضي ويتحد ذلك الوجه معه ذاتا او عرضا قوله سواء كانت الديباجة بعد التصنيف او قبله اقول في تقديم احتمال الديباجة اللاحقة اشارة الى انه المرجح في كلام المصنف بل هو المتيقن وانما عمم ليصح هذا البيان في كل موضع وقع فيه هذا اشكل هذا فلا يرد انه لا معنى لهذا التعميم في كلام المصنف لتيقن ان الخطبة الحاقية فيه قوله اذ لا حضور آه ان حمل الكلام على ما هو المشهور فلا غبار عليه وان حمل على ما هو المحقق عند الشارح المحقق وحققه في الرسالة الزوراء من ان الاعلام الزمانية ليست باعدام حقيقة وتبعه في هذا المحقق الصناعة في كتبه فيرد عليه ان نفي الوجود عنه ممنوع فيدفع بان المراد انه لا حضور في الخارج حسا ويطلب تحقيق هذا البحث في التقديسات وغيره وانما قيد الشارح الالفاظ المنفية الوجود عنها بالمرتبة واطلق المعاني اشارة الى ان لا وجود للالفاظ المرتبة واما غير المرتبة فلها وجود بخلاف المعاني فانه لا وجود لها في الخارج اصلا قوله دون الالفاظ ودون معانيها آه هذه احتمالات سبعة للكتاب ذكرها في التبيهم لكن ما هو مقتضى الفهم السليم هو ان يقتصر على احتمال الالفاظ والمعاني والمجموع المركب منهما وسيجئ ما يتعلق بهذا في موضعه

ان شاء الله تعالى **قوله** التسمية للمعبر باسم المعبر عنه بالتشبيه الى ان احتمال التسمية هو الاولى وما يجئ من ذكر التوصيف المبني على الامكان
قوله ولا شك في انه لا حصول لهذا الكلي في الخارج يعني حقيقة كما هو مذهب المصنف من ان وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه
ومن ههنا ظهر انه لا حاجة ههنا الى تقييده بالاحساس كما وقع من البعض **قوله** ومن ههنا علمت آه وقد وقع الاختلاف في ان اسامي الكتب
هل هي اعلام ام لا وعلى تقدير كونها اعلاما هل هي اعلام اجناس او اعلام اشخاص فذهب بعضهم الى انها من قبيل اعلام الاشخاص
مستندا بان الكتاب لا يطلق على مسئلة مسئلة فلا يقال المسئلة الواحدة انه تهذيب بل يطلق على المجموع فلا شبهة في انه امر واحد شخصي
يمتنع صدقه على كثيرين هذا هو شان العلم الشخصي ولا يخفى ما فيه فان المجموع لافراد كالمجموع الذي تلفظ به هذا الشخص والمجموع الذي تلفظ
به الآخر فكيف يصح كونها من اعلام الاشخاص ومما يمنعه دخول الالف واللام عليها كثيرا كالتهذيب والكافية وغيرهما وذهب بعضهم الى انها
من قبيل اسماء الاجناس ولا يخفى بعده سواء كانت موضوعة للطبيعة من حيث هي هي كما هو مذهب السيد السند او للفرد المنتشر كما
هو مذهب ابن الحاجب وارباب الاصول لانه لا بد من اعتبار التعين في المسميات ثم الشارح المحقق لما رأى انه لا بد من اعتبار التعين الذهني
في مسمياتها ولا يمكن منعها بازاء الاشخاص حكم بانها من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن
تعينا غير شخصي وايده بقواعد التحقيق وعقبه بقوله فتفطن فمن جزم بان الشارح اخطأ في هذا الحكم فقد اخطأ جزما فان قلت قد صرحوا
بان اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة في منع الصرف كما في اسامة فانهم لما وجدوه غير منصرف مع انه ليس فيه سبب سوى التانيث
حكموا بانه علم جنس وههنا لا ضرورة قلت هذا انما اشتهر بينهم وكلام الشارح ههنا مبني على التحقيق ومقصوده انه ان نظر الى مسميات
هذه الاسماء تجدها مخصوصة بخصوصية تقتضي ان تكون اعلام جنس فلا يكون المقول بمنع اعتبارها مجال ح فان قلت لو كانت
اعلاما فكيف يدخل عليها الالف واللام قلت لما كانت العلمية الجنسية اضعف من العلمية الشخصية فلا باس باستعمالها معرفة فان
الفارق هو المعنى دون اللفظ فتامل في هذا التحقيق فانه بالتامل حقيق **قال** غاية تهذيب الكلام يرد عليه ان حمل المحمول على الموضوع
ليس بصحيح ويجاب عنه بوجوه الاول ان الحمل على سبيل المبالغة الثاني ان الغاية بمعنى الثمرة الثالث ان المضاف للغاية
محذوف والتقدير هذا ذو غاية تهذيب الكلام الرابع ان الخبر محذوف والمفعول المطلق قائم مقامه والتقدير هذا كلام مهذب
غاية التهذيب الخامس ان المضاف محذوف وهو التصنيف والمعنى تصنيف هذا غاية تهذيب الكلام السادس ان هذا اشارة
الى التصنيف السابع ان التهذيب محذوف مضافا الى هذا والتقدير تهذيب هذا غاية تهذيب الكلام ثم لا يخفى على المصنف ان
اولى الوجوه هو الوجه الاول ثم في البواقي تكلفات ركيكة وفي بعضها بعد لا يخفى **قوله** والثاني انسب لقلة الحذف وفي بعض
النسخ والثاني كما ترى نظرا الى ان المقصود توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف وتوجيه النسخة الثانية ح ان يراد منها التوجيه الاول
قوله تشبيها الشمول العمومي آه هذا اذا جعل في تحرير المنطق والكلام ظرفا للتهذيب الكلام ثم يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف
فيكون حالا من التهذيب او صفة للكلام **قال** وتقريب المرام ههنا احتمالات الاول ان يكون معطوفا للغاية ويراد من التقريب
معناه اللغوي الثاني ان يراد منه المعنى الاصطلاحي على هذا التقدير الثالث والرابع ان يكون معطوفا على التحرير ويكون
معنى التقريب الاصطلاحي او اللغوي والشارح المحقق قد اختار العطف على الغاية واراد من التقريب المعنى
اللغوي لانه لو اريد منه المعنى الاصطلاحي على تقدير عطفه على الغاية لا يناسبه توصيف الكتاب بالمقرب لان المقرب حقيقة

سوءتن بتطبيق الدليل على المدعى تولو اريد اللغوى على تقدير عطفه على التصديق لا يكون تاسيسا الا بالتكلف بخلاف ما اذا حمل على المعنى الاصطلاحى فالاحسن ان يكون معطوفا على التصديق تاسيسا لا ان يكون معطوفا على الكلام وعليك بتمييز القوى والضعيف قوله الاضافة بيانية آه الاول على تقدير ان يكون الاسلام نفس الاعتقاد كما اخذه المحققون وهو مذهب المحدثين رح نص عليه الشيخ الدهلوى رح فى مدارج النبوة وغيره فى شرح المواقف من ان الايمان مجموع التصديق والاقرار والعمل عند المحدثين ليس بصحيح والثانى على تقدير ان يكون عبارة عن الاقرار فقط او المجموع اقول اشار المصنف رح باضافة العقائد الى الاسلام الى ان الاسلام والايمان واحد على ما هو الحق وله بحث طويل كرفى الكتب الكلامية قوله او مجازا لحذف آه اورد عليه الفاضل اليزدى انه ليس بصحيح وهذا الايراد مبنى على زعمه من انه معطوف على المجاز المرسل وليس كذلك بل هو معطوف على بالاسلام قوله بمعنى اسم الفاعل آه الاولى ان يحمل هذا الكلام على المبالغة ويقال ليس مراد الشارح انه اريد من التبصرة المبصر بل مقصوده ان التبصرة على معناها وحملها مبالغة وحاصله بمعنى اسم الفاعل بمعنى انه لولم تتعرض للمبالغة لكان حقه ان يقال جعله مبصرا فلم يرد به ان اسم الفاعل ههنا ترجمة ليرد انه ترك المجاز فى الاسناد مع انه ابلغ قوله وقد يحذف لا فى اللفظ اقول هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان الذى استعمل بمعنى خصوصا انما هو لا سيما والمصنف حذف لا فكيف يكون سيما الواقع فى كلام المصنف بمعنى خصوصا وتقدير الدفع ان اصل اللفظ هو لا سيما وتصرف فيه تصرفات كثيرة على ما صرح به الشيخ الرضى منها انه قد يحذف فيه لا ويقال سيما وفيه تعريض على ما نقل عن البلبانى ان استعمال لا سيما بلا لا نظير له فى كلام العرب قوله وعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما آه لا على قوله ثم استعمل بمعنى خصوصا والا يلزم ان يكون عده للاستثناء متفرعا على كون معناه خصوصا مع انه ليس كذلك فان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء مطلقا سواء كان بمعنى المثل او بمعنى خصوصا قوله وتحقيقه آه فيه اشارة الى ان لا سيما ليس فى الحقيقة للاستثناء ولذلك لم يذكره ابن الحاجب فى كلمات الاستثناء وذلك لان الحكم فى المستثنى يكون مسكوتا عنه عند البعض وعند البعض يكون من خلاف الجنس السابق واياما كان لا يكون لا سيما بمعنى الاستثناء فانه يفيد الحكم فى ما بعده على وجه اتم واكمل فكونه من كلمات الاستثناء ليس بحقيقة بل مجاز اصرح به الرضى رح قوله وفى ما بعده ثلثة اوجه فان قلت لما كان لا سيما للاستثناء كيف يكون فى ما بعده ثلثة اوجه لان المستثنى يكون منصوبا قلت قد استثنى النحاة من هذا الحكم كلمات عديدة كحاشا وخلا ومنها لا سيما فيجوز فى ما بعده ثلثة اوجه قال فى المفصل ويجاز فيه الرفع والجر بعد لا سيما وروينا الوجوه الثلثة فى قوله ولا سيما يوم بدارة جلجل انتهى قوله وجدت فى المفصل يوما مكتوبا بالصورة النصب فيؤيد رواية النصب قوله من ههنا يندفع ما يتوهم ان صورة كتابة يوم لا سيما عدها النصب كيف ولو كان منصوبا لكتب بالالف قوله ولا سيما يوم بدارة جلجل + فان قلت لو كان لا سيما ههنا للاستثناء لما جمعه الواو العاطفة قلت الواو ههنا اعتراضية قوله فالظرفية آه دفع لما يرد ان فى الظرفية وهى اما زمانية او مكانية ولا شئ منهما ههنا وتقريره ان الظرفية ههنا مجازية باعتبار اقامة الشمول العمومى مقام الشمول الظرفى قوله من قبيل كون الجزء فى الكل فحج العلاقة هى ان الظرف الحقيقى كما يكون محلا للمظروف الحقيقى كذلك يكون الكل شاملا للجزء ومحيطا له فههنا يكون المنطق الذى هو مجموع المسائل شاملا للجزء الذى هو القسم الاول كما لا يخفى قال مقدمة التنوين فيها اما للتعظيم باعتبار عظمة

مباحثها او للتعليل باعتبار قلة جار ايتها او هو الخبر المبتدأ المحذوف وهو الظاهر او مبتدأ الخبر مقدم تخصيص النكرة فصح كونها
مبتدأ تقديره في بيان الغاية والموضوع والتعريف مقدمة كقولك في الدار رجل قوله بكسر الدال وفتحها الا انه قدم الكسر على الفتح
ان الفتح ظاهر بحسب المعنى وبحسب اللفظ لان المصنف صرح في المطول فقصر على الكسر فقال المقدمة بكسر الدال بمعنى تقدم فعلم انه
مرضي المصنف فقدمه الشارح في شرح كتابه اقول في ذكر الفتح تعريض على من قال ان الفتح غلط اذ لا يظهر لبطلانه وجه
قوله واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع آه قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية بعد اثبات مقدمة الكتاب
واما ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وجه التوقف اما على التصور برسمه فليكون
الطالب على بصيرة في طلبه لاحاطته بجميع المسائل اجمالا حتى ان كل مسألة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة
فلئلا يكون طلبه عبثا واما على بيان الموضوع فلتميز العلم المطلوب عنده ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لا
يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى ثم بين وجهه واطال الكلام اقول عرف مقدمة العلم
بما يتوقف عليه الشروع فانما اراد بالتوقف المعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لا تمتنع فيقول المفهوم من توقف الشروع على شيء
انه لا يمكن الشروع بدونه لا يضر لانه مفهوم لغوي اما المنطقيون فيستعملون التوقف في كلا المعنيين كما يظهر من تتبع كلماتهم
فالايراد عليهم بحمل كلامهم على لولاه لامتنع مع انهم يبينون وجه التوقف وهو صريح في ان المراد بالتوقف ليس المعنى المذكور بعيد عن
المحققين قوله وهي معرفة حده المراد منه مطلق المعرف ليشمل الحد والرسم كليهما قوله وموضوعه اعلم ان التوقف على هذه الاشياء الثلثة
بمعنى المصحح لا لترتب للاحتياج اليها في تحصيل زيادة البصيرة واما التوقف بمعنى لولاه لامتنع فانما هو على امرين الاول العلم بوجه ما فانه لو لم
يعلم بوجه ما كيف تصور طلبه والا يلزم طلب المجهول المطلق وهو محال الثاني التصديق بفائدة ما واورد على الاول بعض السادات بان علوم النفس
ان لم تكن متناهية يلزم ان تكون قديمة مع انهم صرحوا بان الكلام في مباحث المقدمة مبني على كون النفس حادثة وان كانت متناهية
في جانب المبدأ فان كان العلم الاول مسبوقا بالعلم آخر لم يكن اولا والا لا تحقق التوجه نحو المجهول المطلق فكيف يصح الحكم باستحالته انتهى
اقول هذا ايراد قوي عند ارباب الظواهر وعندي ليس بشيء لانه على تقدير كون النفس حادثة لا يحصل لها اولا الا صور المحسوسات
البديهيات دفعة بدون الطلب دون النظريات فان الصبي اذا خرج من مرتبة العقل الهيولاني يحصل له اولا صورة الام ثم صورة
الاب ثم تنتزع المعاني الجزئية عنه كوجود المحبة منهما وذلك لان النفس سواء كانت حادثة او قديمة لا بد لها من مرتبة العقل الهيولاني
فاذا زالت عنه هذه المرتبة لا يحصل له النظريات بل يحصل لها اولا بعض البديهيات من غير طلب فلم يلزم كون الاول ثانيا ولا التوجه
نحو المجهول المطلق وان استبعدت حصول الشيء بدون طلبه فادفعه بالرجوع الى وجدانك فرب اشياء لا تطلبها ولا تلتفت الى
تحصيلها تحصل لك بواسطة الحدس والمشاهدة او غير ذلك فيه من غير ان يصدر منك الطلب ومن ههنا تفطن لك دفع الجذر
الاصم فالايراد الاصم وتقريره ان عمرا مثلا اذا حصل في ذهنه اولا مفهوم المجهول المطلق فهذا الشيء لا يخلو اما ان يكون معلوما عنده او
مجهولا مطلقا على الاول ان كان معلوما بوجه آخر لزم خلاف المفروض اذ الفرض ان الحاصل الاول هو مفهوم المجهول المطلق ولم يحصل
سواه الى الآن وان كان معلوما بهذا المفهوم المجهول المطلق لزم ان يكون مجهولا مطلقا لصدقه عليه وقد فرض انه معلوم وعلى
الثاني يكون مفهوم المجهول المطلق مجهولا وهو محال فيلزم كونه معلوما وقد فرضناه مجهولا مطلقا هذا خلف واورد على الثاني بان بعض الافعال

الافعال الاختيارية لا فائدة فيها وهي افعال النفس المختارة كالعبث باللحية فكيف يصح ان كل فعل اختياري لا بد فيه من التصديق بفائدة ما وجيب عنه بان التصديق بالشئ لا يستلزم ان يكون علم العلم به ايضا حاصلا فكثيرا ما تلاحظ الاشياء بتصور وتصديق ونذهل عن حصول العلم فحصول العلم لا يستلزم علم العلم فيجوز ان يكون هناك التصديق بفائدة ما ولا نعلم تصديقنا فان قلت كيف يتصور ان تحصيل العلم لا تحصيل علم العلم فان علم العلم علم حضوري قلت انما الحضوري علم العلم الخاص واما علم العلم المطلق فلا وذلك لان العلم الحضوري انما يكون اذا كان المعلوم حاضرا وانما الحاضر هو الجزئي الخاص فيكون علمه حضوريا واما العلم المطلق فيحتاج في حصوله الى صورة حاصلة فيكون علمه حصوليا **قوله** هي طرف من الكلام **اقول** هذا اشارة الى ان مقدمة الكتاب يحتمل احتمالات ثلثة الالفاظ والمعاني ومجموعها لان الكلام كما يطلق على الالفاظ كذلك يطلق على المعاني واما احتمال النقوش فساقط من البين سواء اخذت منفردة او مجتمعة فانها ليست بكلام ولا غرض يتعلق بها من المصنفين وانما يتعلق قصدهم بالمعاني اولا وبالالفاظ ثانيا ومن ههنا يتضح لك امران الاول انهم قالوا ان الكتاب يحتمل احتمالات سبعة وليس كذلك بل لا يحتمل الا احتمالات ثلثة واما احتمال النقوش منفردة او مجتمعة فلا يعتد بها ولا يعد منها الثاني ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها بل بازاء الالفاظ والمعاني فان قصد المؤلف لا يتعلق الا بهما ومن ههنا يظهر فساد ما اشتهر ان للمقدمة فيها احتمالات سبعة كالكتاب فان الشجرة تنبئ عن الثمرة **قوله** ومقدمة العلم هي الادراكات آه **اقول** فيه اشارة الى دفع ايراد يرد على التعريف مقدمة العلم بمعرفة الحد والغاية والموضوع تقريره ان المعرفة انما تقال لادراك الجزئيات فكيف يصح معرفة الحد لانه كلي ووجه الدفع ان المراد من المعرفة ههنا الادراك مطلقا وهو اعم **قوله** تتوقف عليها ادراكات مسائله **اقول** فيه اشارة الى ان الموقوف عليه هو ادراكات الاشياء المذكورة والموقوف ليس نفس المسائل بل ادراكاتها فيقول المصنف في بعض تصانيفه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله بحذف المضاف فلا يرد عليه انه صادق على المبادي **قوله** فلا يرد ما قيل آه قيل القائل هو السيد السند رح وتفصيل المقام ان السيد السند اورد على المصنف في حواشي المطول ايرادين الايراد الاول ان التفتازاني نفى مقدمة العلم في شرح الرسالة واثبتها في المطول فبين كلاميه تدافع واجيب عنه بانه يجوز ان يكون اثبات مقدمة العلم في المطول على زعم القوم ورده بعض محشي المطول بقوله مقدمة العلم هي بعينها مقدمة الكتاب كما يدل عليه كلامه في شرح الرسالة وفي هذا الكتاب ايضا المغايرة فبين كلاميه تدافع ظاهر فاثبات مقدمة العلم على زعم القوم في هذا الكتاب لا يدفع التدافع الواقع بين كلاميه انتهى **اقول** اما اولا فلانه عينية مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم لا يثبت من شرح الرسالة فان المصنف عرفا ولا فيه مقدمة الكتاب ثم اعترض على المريدها مقدمة العلم المعرف باخذ التوقف في تعريفها كما لا يخفى على من راجع اليهما ولا يثبت منه ان المقدمتين متحدتان بل انما يثبت منه ان ما عبروا به مقدمة العلم غير صحيح وليس فيه نفيها لمسائل هو ساكت عنه واما ثانيا فبانه لو سلم انه نفى مقدمة العلم مطلقا في شرح الرسالة واثبتها في المطول فيحتمل انه وان وجد التدافع لكنه لا يضر لان ما قال في شرح الرسالة مبني على التحقيق وما قال في المطول موافق للقوم ولا حرج فيه فان كثيرا من المصنفين يحققون ما هو الحق عندهم في موضع ويطيعون المشهور في مواضع اخر ولا يعد هذا من التدافع والتضاد الايراد الثاني ان اصطلاح مقدمة الكتاب اصطلاح جديد واجيب عنه بان ارباب التصانيف كثيرا ما قد سموا في كتبهم قبل المقاصد طائفة من الكلام لينتفع بها الطالب بادراك معانيها في فهم الادراك مفهوم من كلامهم الآخر انهم يطلقون اللفظ الاول على طائفة من الكلام فكيف

انكره السيد قدس سره بعض محشي المطول بان مراد السيد ان اثبات مقدمة العلم مغايرة لمقدمة الكتاب اصطلاح جديد **اقول** القوم يثبتون مقدمة العلم قطعا ويذكرون في صدر الكلام طائفة من الكلام ينتفع بها في المباحث المرام ويطلقون اللفظ الاول على طائفة من الكلام فيعلم استعمال جواز اطلاق مقدمة الكتاب عليها ايضا فهذا ايضا ماخوذ من كلامهم ويجب ان يكون صحيح مرامهم وان لم يكن مصرحا في كلامهم وكبعد التيا والتي نقول لا يراد الذي ذكر الشارح وحاصله ان المصنف جعل الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم وفي شرح الرسالة نفسها مقدمة الكتاب ليس بمصرح في كلام السيد السند بل هو ماخوذ من ايراده والاول لو حمل على المحمل الذي حمله بعض المحشين وقد عرفت حاله وقيل يمكن ان يقال ان المحقق الشريف فرع على ما في شرح الرسالة انه يلزم ان لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في العنوان وهو صريح في ان بناء الاعتراض على انه جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة ما جعله في المطول مقدمة العلم **قوله** وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة والناظر في كلام المحشي اورد واعليه بانه لم يجعل في المطول نفسها مقدمة العلم بل فسرها بمعرفة الحد والغاية والموضوع وبانه لا تسامح في عبارة المطول لانه ذكر المعرفة وهو لم يلحق للشارح معرفة المعرفة **اقول** من لو جب ان يعرف عبارته من المحمل الخطأ وان كان ظاهرا الى المحمل الصواب وان كان خفيا لم يكن فيه كثرة التكلفات فان من كان عبارته محتملة لالف معان يكون كل منها خطأ الا الواحد يستحسن ان تحمل عليه فقوله وجعل في المطول نفسها اي نفس الادراكات مقدمة العلم فالضمير راجع الى الادراكات لا الى الامور الثلثة ولما كان ان يرد عليه ان المصنف انما جعل في المطول مقدمة العلم معرفة الاشياء المذكورة لا ادراكاتها وبين المعرفة والادراك فرق قال مجيبا عنه واراد اي من المعرفة ادراكاتها ليشمل ادراك الكلي والجزئي الا انه تسامح في العبارة فاطلق المعرفة واراد بها الادراك لم يصرح به فقوله واراد ليس من تتمة الدفع بل هو دفع لما يرد على الدفع وهذا التوجيه ان كان يابا ه ظاهر سوق العبارة ولم يحملها عليه احد لكن عندي لا باس لو حملت عليه وسوف يقبله من يسلك طريق السداد وان لم يقبله من في قلبه الشر والعناد وصنعة الكبد اي الفساد فتشكر **قال** العلم بدء بالتقسيم قبل التعريف لعدم الاحتياج اليه فان التقسيم يعلم منه تعريف المقسم ولما كان بيان الحاجة يحتاج الى عدة مقدمات وسيجي بيانها ومنها ان العلم منقسم الى التصور والتصديق شرع فيه المصرح وما قال شارح المطالع من ان بيان التقسيم حاجة اليه في بيان الحاجة فبعيد عن تحليل العبارة عن المتعين **قوله** هو الصورة الحاصلة الخ اختلف في حقيقة العلم فقيل هو حصول الصورة من الشيء عند العقل فيكون العلم من مقولة الاضافة وقيل العلم قبول النفس الصورة وقيل هو من مقولة الكيف فهو اما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المشهور وقيل انه المذهب المنصور واما الحالة الادراكية التي قال بها المحقق الهروي وغيره وقد حققه في تصانيفه بما لا يغني عن الحق شيئا والحق ان العلم حقيقة هو الصورة الكاشفة والقول بها قول بلا دليل فان النظر الدقيق يحكم بانا لا نعني من العلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا يشك في انها كافية في الانكشاف فهو العلم والعجب منه انه اورد مثل هذا على شارح التجريد الجديد القائل بالجمع بين حصول الاشياء بانفسها وباشباحها في بعض تصانيفه ثم ادعى وجود الحالة الادراكية ولم يدرك ان مثله يرد على مثله بل الدليل يدل على فقدان الحالة الادراكية على ما قيل فان الحالة المذكورة منضمة او منتزعة فان كانت منضمة فاما ان يكون انضمامها مع النفس او مع الصورة على الثاني يلزم كون الصورة

حاصلة وعلى الاول يرد عليه مثل ما اورده المحشي في الحواشي القديمة على شارح التجريد القائل ان في النفس امرين
الماهية والامر المغائر وانه احداث مذهب ثالث جمع بين المذهبين على انه يظهر من الوجدان انه لا يحتاج الى حصول امر آخر
بعد حصول الصورة العلمية فلا يحتاج ح الى اثبات امر آخر مغائر لها الا ان يدل الدليل عليه ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع
وان كانت منتزعة ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة ودفعه بعض الكملاء في شرحه
لسلم العلوم بانا نختار الانضمام ونمنع كفاية الصورة وحدها في الانكشاف لجواز ان يكون للصورة الحاصلة خصوصية خاصة
مع الحالة تكون بسببها منشأ الانكشاف ولو تنزلنا عنه فنقول انها من الصفات الانتزاعية ولا نسلم ان الانتزاعيات
لا تندرج تحت مقولة من المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معنى عقلي انتزاعي فالقول بالتخصيص
كما هو المشهور ليس بصحيح ومن ههنا يستنبط ان ما زعم بعض المحققين من المتاخرين ان الامور العامة كلها لا تكون جواهر ولا اعراضا
فهو كلام مردود انتهى اقول في هذا الكلام خدشة من وجوه اما اولا فبان المورد يمنع على القائل بالحالة ويقول لا نسلم الاحتياج
اليها لم لا يجوز ان يكفي الصورة فلا بد له من دليل فمنع كفاية الصورة عليه وتجويز ان يكون للصورة خصوصية مع الحالة بها بدو
الانكشاف قول خارج عن قانون المناظرة فان المنع لا يمنع ولا يندفع الايراد الا اذا اورد الدليل على اثبات المدعى
والتجويز والاحالة الى الوجدان لا يقبله الوجدان واما ثانيا فبان اختيار انها من الصفات الانتزاعية توجيه الكلام بما لا يرضى قائله
واما ثالثا فبان المورد لم يورد بان الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات حتى يرد عليه ان الصحيح انها ايضا داخلة
تحت بعض المقولات وانما قال المورد انه ان كانت الحالة التي هو علم حقيقة انتزاعية لا يكون كيفا حقيقة مع ان العلم من مقولة الكيف
وهو قول حق واما رابعا فبان قوله ومن ههنا يستنبط الخ يستنبط منه ان ما ذهب اليه بعض المحققين من المتاخرين من ان الامور العامة
كلها لا تكون جواهر ولا اعراضا مبني على ان الامور العامة انتزاعيات والانتزاعيات ليست بداخلة تحت المقولة ولا يخفى على من نظر كلامه
واطلع على مرامه ان الهروي انما قال لانهم عرفوا الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فيتبادر منه ان الامور
العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها الا انها موضوعات لها وقد صرح به في حواشي شرح المواقف فانظر فيها وفي
حواشيها هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ثم الحاصل ان المذهب المنصور هو كون العلم من مقولة الكيف وانه الصورة
الحاصلة دون الحالة الادراكية فانها لم تثبت بعد بدليل قوي على اثباتها ودعوى البداهة لا يعتد بها فلذلك عرفه الشارح
البارع بانه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان قلت لا يشمل العلم بالكليات المرتسمة في العقل قلت عند هما اعم فيحتمل
ثم العقل يطلق على معنيين احدهما الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وثانيهما الجوهر المتعلق تعلق التاثير فان اريد الاول
لا يشمل ح الحصولي القديم والحضوري ويكون مبنيا على ما اشتهر من اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
واختاره الفاضل البهاري في بعض حواشيه اقول يلزم عليه ان لا يشمل علم العقول الحوادث اليومية الذي يكون بحصول
الصورة فانه حصولي حادث تبعه الا ان يقال انها بعينها مدبرة ويكون علمها ايضا قديما وان اريد الثاني لا يشمل علم الواجب
وعلم النفس على المعنى الاول خلافا ان يراد المعنى الاعم ثم اقول هذا التشقيق انما يجري في كلامهم واما في كلام الشارح فلا يجري الشق
الاول لان التصور والتصديق عنده يوجدان في الحصولي القديم ايضا كعلم العقول وقد حققه في الحواشي القديمة فاجراؤها فيه كما صدر
عنه ١٢

من بعض الافاضل خال عن تحصيل قوله المانية من المسامحة آه الايراد الاول ايراد على لفظ حصول الصورة والايراد الثاني على اللفظ الثاني والثالث على المغلظ الثالث قوله على الاصح قال المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع انه المذهب المنصور وقال شارح المطالع في الرسالة القطبية المعمولة لبيان التصور والتصديق ان العلم انفعال اختاره لغير المنصور واول بان العلم حاصل بالانفعال ثم اورد عليه رئيس الصناعة في الهيات الشفاء بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فان كان صور الاعراض كيفا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فلا تكون كيفا فالحكم بان العلم كيف غير صحيح واجاب عنه شارح التجريد بان في الذهن امرين احدهما المفهوم الكلي للمعلوم الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر والذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية فما هو جوهر ليس بعلم حتى يلزم كونه جوهرا او كيفا وما هو علم وكيف ليس بجوهر اقول قد اجمع الشراح والمحشون ممن نظر في كلامه على ان العلامة القوشجي قائل بالجمع بين مذهب حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها والنظر الدقيق يحكم بانه ليس جمعا بينهما فان الشبح عند من قال به الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والكيفية النفسانية علم وليست مشاكلة له في الصفات فلا يكون شبحا له كما ان الحالة الادراكية عند من قال بها ليست شبحا له ولا يبعد ان يحمل كلامه على الحالة الادراكية فالعجب غاية العجب من السيد الزاهد انه بين حاصله انه جمع بين المذهبين ثم اورد عليه بانه قول بلا دليل ثم اثبت بنفسه الحالة الادراكية ونسبه الى نفسه واي مانع من حمل كلامه عليه فالايراد على كلام المحققين بحمله على ليس محمله بعيد عن المحققين واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشي شرح التجريد بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة له واورد عليه اما اولا فلان الماهيات وذاتياتها لا تختلف باختلاف انحاء الوجود والعقل بعد تعليب الماهية من المستحيلات واما ثانيا فبانه اذا وجد في الذهن فاما ان تنتفي الجوهرية اولا فان انتفت يرجع القول الى حصول الاشباح اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم في الذهن المغاير للمعلوم ذاتا المشابه له صفاتا واما ثالثا فبان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ولا شك ان المعروض مقدم على العارض فكيف تكون متاخرة عنها وهذه الايرادات اوردها الشارح المحقق في حواشي شرح التجريد والقاطع لاصلها ما حاصله ان جواب المجيب مبني على مذهب بعض الاشراقيين من ان ماهية الاشياء في نفسها فان وجد الشيء لا في موضوع كان جوهرا وان وجد في موضوع كان عرضا فيكون مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود ولا يلزم محذور من المحذورات سوى انه مبني على المذهب المرجوح واجاب عنه المحقق الهروي بان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية وهي ليست الا كيفا والاتحاد انما هو بين المعلوم والصورة وانت قد عرفت ان الحالة الادراكية الانجلائية اثبتت بعد وجوده ولم ينكشف المعلوم ولم يدرك الانجلاء ما بل الدليل دل على خلافه واجاب عنه المحقق الخضري بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة لان الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء النسبة والانقسام ورده السيد الزاهد اولا بانا لا نسلم اطلاق القوم الكيف على هذين المعنيين وثانيا انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والجواب عن الاول انه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس فانه ذكر ان العرض يطلق على معنيين الاول الموجود في الموضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والمقسم المعتبر في الاقسام فهم مسلم

ان الكيف ايضا معنيين اقول محصل الايراد الثاني فمشترك فانه يرد على القائلين بوحدة معنى الكيف ايضا فما هو جوابهم فهو جوابه فاجاب عنه الشارح المحقق في الحواشي القديمة بقوله اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية ونظير ذلك ان المحققين كالمصنف وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة ثقة بما قرره في محله انتهى وتوجه عليه ان تسامحهم في كون العلم من مقولة الكيف والانفعال واستدلالهم على ان العلم هو الصورة بكونه من مقولة الكيف وتقسيم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها مما يشهد انه كيف حقيقة اقول بعد اللتيا والتي ان هذه الجوابات كلها لا تدفع الايراد الوارد على القوم فانه يفهم من كلامهم ان العلم كيف حقيقة بمعنى المقولة وهو ليس الا الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وبعضها بتغيير مصداق العلم وبعضها بتغيير معنى الكيف وغير ذلك فان رادوا من هذه الجوابات دفع الايراد الوارد على القوم فلا تدفع والا فلا نفع فالجواب الدافع للاعضال الواقع للاشكال ما اجاب به رئيس الصناعة وهو ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع اذا وجد في الذهن او لا وهذا صفة متحققة في الصورة العلمية والعرض الموجود في الذهن فلا تنافي بين كونها عرضا باعتبار الحال هو وجودها ذهنا في موضوع وكونها جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فهذا اجمل احسن الجوابات كيف لا وقد اجاب به معلم الحكمة ورئيسها وقد رأيت رسالة للشاه عالم قد زيف هذا المقام باقوال اوهن من بيت العنكبوت ان ما وجد في الذهن هو الصورة العلمية المتشخصة بتشخصات ذهنية وليس يمكن وجودها في الخارج لا بانها تتشخص الذهني ومن ذلك فكيف يصدق عليها انها اذا وجدت فيه كانت لا في موضوع لامتناع وجودها في الخارج اقول مدار الجوهرية على صدق الشرطية وصدقها لا يستلزم ولا يقتضي صدق المقدم بل هو موقوف على وجود العلاقة فمعناه لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا شك ان الصورة العلمية كذلك وهو صحيح لا غبار عليه مع ان معنى هذه القضية على ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان لا في موضوع ولا شك في وجود هذا المعنى فيما نحن فيه فانظر الى القاصرين كيف يعترضون من غير مبالاة على الكاملين ثم لقد طولنا الكلام في هذا المقام لانه تزلزل فيه الاقدام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام قوله الذي هو نسبة اقول فيه اشارة الى ان من قال ان العلم هو الحصول ذهب الى انه من مقولة الاضافة فتقرر ان العلم عند البعض كيف وعند البعض انفعال وعند البعض اضافة واما ما اشتهر من ان العلم فعل عند من قال ان العلم هو الحصول فلا صحة له والى اسلم لكن ان يكون الحصول علما لانه نسبة فتعجب ممن يقول انه منشأ الانكشاف مع كونها مرآة لملاحظة الطرفين وعدم استقلالها وفيه ما فيه قوله ولان المتبادر من صورة الشيء آه اورد عليه المحقق الهروي بان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء ليس ما قاله بل المتبادر منه الصورة المطابقة للشيء وان لم توجد المطابقة مع الواقع وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات بانواعها والمطابقة التي لا تكون في الجهليات المركبة هي المطابقة الواقعية واجاب عنه بعض الكملة رح بان مقصود المحقق ان التعريف بحصول صورة الشيء وان كان المتبادر منه مطابقتها المعلوم لكنه يوهم المطابقة بما في نفس الامر ايضا وهو موجب لخروج الجهليات التي هي من افراد العلم اقول هذا الجواب ليس بصواب فان الشارح يقول ان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة او المتبادر من المتبادر والايهام لا يذهب اليه وهم احد كما لا يخفى على احد ومن ههنا اتضح لك ان الشارح لو قال لا يتوهم من صورة الشيء الصورة المطابقة لكفى لثبوت المرام فضلا عن الورود عليه قوله الا الآلات اقول في زيادة هذا اللفظ

اشارة الى ان القوى الباطنة وسائط وآلات ليست بمدركات فان الادراك من شأن ما وجوده لنفسه والقوى وجودها لا لنفسها بل لاستكمال غيرها وهو النفس فكيف تكون مدركة كما هو مزعوم البعض قوله من ههنا يتضح لك ان ههنا ثلثة مذاهب الاول ان المدرك للجزئيات المادية هي الآلات واما النفس فهي مدركة للكليات والجزئيات المجردات الثاني ان المدرك للكل هو النفس لكن صور الجزئيات ترتسم في القوى وصور البواقي فيها الثالث ان المدرك للكل هو النفس وهو محل انتقاش الكل وعليه الحق يدور حول الثاني كما لا يخفى على العقل الرباني قوله وهو مطلق آه اختلفت النسخ ففي بعضها وقعت العبارة هكذا وعلى هذا فالضمير اما راجع الى العلم فيكون تعريفا آخر للعلم او الى الصورة الحاصلة الواقعة في التعريف السابق فيكون توضيحا له صرفا له عما هو الظاهر الى ما هو المراد ويؤيده النسخة الاخرى التي وقعت فيها هكذا والمراد به مطلق الصورة الحاصلة عند المدرك وانما صرف التعريف المشهور المسطور الى المعنى المذكور لان الحصول الواقع في تعريف العلم يتبادر منه معناه الحقيقي فلا يشتمل هذا التعريف العلم الحضوري وان اريد من الحصول الحدوث كما هو المتبادر على ما قيل لا يتناول العلم القديم ايضا وبالجملة لا يكون التعريف لمطلق العلم فينبغي ان يكون التعريف شاملا لجميع افراد المنقسم عاما تاما ولذا عرف العلم المحقق البهاري رح في سلم العلوم بانه الحاضر عند المدرك اقول العجب من البعض انه حمل الحضور في تعريفه على الحصول قوله الصورة الحاضرة عند المدرك قال المحقق الهروي يحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني بلا يتوهم من كلام بعضهم فالفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاق العقل على الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول انتهى اقول الاولى ان يقال انه صرف للتعريف المذكور من الظاهر الى المراد لا انه بيان له فلا يحتاج ح الى التكلفات الباردة التي بعضها لا يتم وبعضها ليست بذاك قوله وهو في التصور بالكنه آه اعلم ان العلم ان كان بالذاتيات فان كانت مرآة لملاحظة المرئي فهو علم بالكنه وتحصيل النظريات والا فهو علم بكنهه فهو تمثل الشيء بنفسه في الذهن من غير لحاظ مرآتية الذاتيات ويختص بالبديهيات وتجويز المحقق الهروي وجود العلم بكنهه على تقدير كون كل من التصورات والتصديقات نظرية باطل وسيأتي تحقيقه في موضعه ان شاء الله تعالى وان كانت بالعرضيات فان جعلت مرآة فهو علم بالوجه والا فهو علم بوجهه هذا هو المشهور واما الشارح فلا يفرق بين العلم بالكنه وبين العلم بكنهه ولا بين العلم بالوجه وبين العلم بوجهه فعنده ان كان علم الشيء بالذاتيات فهو علم بالكنه جعلت مرآة او لا والا فهو علم بالوجه سواء جعلت العرضيات مرآة او لا اذا عرفت هذا فاعلم ان كلام الشارح ان بني على التحقيق فلا غبار عليه لان الصورة تكون عين المعلوم في العلم بالذاتيات وهو علم بالكنه وغيره في غيره وهو العلم بالعرضيات واما ان حمل على المشهور فيرد عليه ان الصورة كما تكون عين المعلوم في التصور بالكنه كذلك في العلم بكنهه فكيف يصح تخصيص العينية بالعلم بالكنه وادخال العلم بكنهه في غيره اقول عندي ان المراد من قوله غيره مقابله وليس المقابل التام ومضاده الا العلم بالوجه فيكون المعنى ان الكلام سواء كانت عين ماهيته وهو في العلم بالكنه او غيرها وهو في العلم بالوجه وترك ذكر العلم بكنهه والعلم بوجهه احالة على المقايسة فان العلم بالكنه والعلم بكنهه سواسية كما ان العلم بالوجه والعلم بوجهه سيان واما التكلفات الباردة والتوجيهات الباطلة التي اوردها ناظر كلام الشارح في هذا المقام فمما لا يقبلها العقل العاقل النابغ فاحفظ هذا العلاك لا تجده في غير هذا قوله غير الصورة الخارجية آه قال الشارح في المنهية على العلم الحصولي علم حضوري بنفسه فهنا العلم كما بين في موضعه فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية انتهى بايراد على هذا التعميم وحاصله ان العلم الحصولي الذي هو الصورة العلمية صفة

الانضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية حضوري لانه ان جداثر من ذاتي او صفاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي
وصفاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منها اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا لسبب
وجوده لي ولما كان موجودا لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر منها في ذاتي ولو احتيج في ادراكي لصفاتي الى ان يوجد
منها اثر في ذاتي لتسلسل في ذاتي ولما ثبت ان علم العلم الحصولي علم حضوري يلزم ان يكون الصورة الذهنية التي هي علم حصولي خارجية
لانه معلوم بالعلم الحضوري وفي العلم الحضوري يكون العلم عين الصورة الخارجية وغير خارجية لانه علم حصولي وفي العلم الحصولي يكون الصورة
غير الصورة الخارجية فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية وكيف يمكن هذا الاجتماع ويجاب عنه بان المراد من الصورة الخارجية التي
حكم عليها بان الصورة العلمية غيرها في العلم الحصولي الصورة الخارجية الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد من الصورة الخارجية في
كون العلم الحضوري عينا لها الصورة الخارجية بمعنى ما يترتب عليها الآثار ويحذو حذو الوجود الخارجي فان للوجود الخارجي معنيين
احدهما الخارج عن المشاعر والثاني ما يترتب عليه الآثار فالصورة الذهنية خارجية بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول وغير خارجية بالمعنى
الاول لا بالمعنى الثاني فلم يلزم الاجتماع الخارجية وغير الخارجية باعتبار واحد وذلك مما لا ضير فيه وبعد ذلك نقول ان لكلام الشارح
طريقين في حمله على المطلب الحاصل من الجواب احدهما ان المراد من الخارجية في الشق الاول الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد بالضمير
الراجع اليها في الشق الثاني ما يترتب عليه الآثار بطريق صنعة الاستخدام وثانيهما ان المراد في كلا الموضعين ما يترتب عليه الآثار
لكن الحكم في الشق الاول بالغيرية باعتبار فرد واحد وهو الخارج عن المشاعر وفي الشق الثاني باعتبار كلا الفردين **قوله** وهو في العلم
الحصولي يستفاد منه ان المراد من الصورة الخارجية التي هي معلومة بالعرض فان الصورة التي هي معلومة بالذات لا تغاير
بينها وبين الصورة العلمية الا بالاعتبار ومن ظن التغاير الذاتي فقد ترك سواء السبيل **قوله** وسواء كانت في ذات المدرك آه هذا
التعميم عند المشائين واما الاشراقيون ومنهم صاحب الاشراق فقالوا ان العلوم الحاصلة بواسطة الحواس كالابصار مثلا علوم حضورية لا
حصولية **قوله** وسواء كانت عين المدرك آه هذا الكلام محتمل لمحملين الاول ان تقرأ المدرك بالفتح فيكون المعنى سواء كانت الصورة
عين المعلوم كما في علم الباري تعالى بذاته يعني علمه الاجمالي او غيره كما في علمه تعالى الاجمالي بالممكنات لان الممكن غير الواجب ولكن يرد انه
ح يكون التعميم عين التعميم الثاني كما اشار اليه بعض الافاضل لان المراد من الغيرية ههنا الغيرية بالذات وفي الثاني ما يشتمل الاعتبارية
ولكن اقول يخطر بالبال ان التغاير بين ما في كلا الموضعين المدرك بالذات او بالعرض وكلا التقديرين لا يمكنان اما الاول فلانه لا تغاير
بين العلم والمعلوم بالذات في علمه الاجمالي لسلسلة الممكنات لان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ليس الا الذات الحقة واما الممكنات فهي
معلومة بالعرض واما الثاني فلانه لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في علمه الاجمالي بذاته لانه ليس ههنا معلوم بالعرض المحمل الثاني الكسر في
المدرك فلا يمكن ح ارادة العلم الاجمالي لعدم صحة التغاير بين العلم والمدرك في علمه بالممكنات فيراد العلم التفصيلي في كلا الموضعين ولا شك ان الصور
التفصيلية في علمه بذاته مباينة وفي علمه بالممكنات غيره وليس المراد منه الحصر حتى يرد ما اورده المحقق الهروي انه لا حصر فيهما لعلم الواجب **قوله**
وقد تخصص ههنا آه تفصيل المقام انهم اختلفوا في ان العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري في فواتح كتب الفن هو علم حصولي
او علم حصولي حادث او علم مطلق فقال البعض ان المنقسم الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث ثم اختلفوا في علة التخصيص فقيل ان علة
التخصيص انقسام العلم الى التصور والتصديق بناء على انه لا يوجد في العلم الحضوري والحصولي القديم فان التصور حصول صورة الشيء في العقل والتصديق

التصور الذي هو كذا شطراً او شرطاً والعلم الحضوري والحصولي القديم ليسا بذلك البديهي لانتفاء الحصول فيهما اما في الحضوري فظاهر واما في الحصولي فلان المتبادر منه الحادث والقدم ينافيه واختاره شارح المطالع في بعض تصانيفه وقيل علة التخصيص انقسام التصور والتصديق الى البديهي والنظري لان الحصولي القديم والحضوري ليست فيهما البداهة ولا النظرية فان البداهة وجودية كالكسبية فبينهما تضاد او عدمية فبينهما عدم ملكة وهي الكسبية فلما لم يتصفا بالنظرية لانها تقتضي الترتب على النظر المستلزم للحدوث والحصول المنافي للحضور والقدم لم يتصفا بالبداهة لان من شان عدم الملكة ان يكون محله قابلا للوجودي ومن شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ثم اختاره الشارح رح لانه لم يثبت عنده انحصار التصور والتصديق بالحصولي الحادث بل يوجدان في العلم الحصولي القديم ايضا كما حققه في الحواشي القديمة فلا يكون انقسام العلم اليهما علة التخصيص فقال البعض ان المقسم الحصولي مطلقا فيلزم عليه التخصيص بالحادث عند التقسيم الثاني وقال البعض لا ضرورة ههنا الى التخصيص فان المقسم هو مطلق الشئ من حيث هو هو الذي هو موضوع المسألة القضائية ويصح اتصافه باوصاف افراده ومن ههنا اتضح ان معنى قول الشارح قد يخص الخ ان المقسم قد يخص العلم الحصولي او لا ثم يخص الحصولي بالحادث او يخص العلم بالحادث او لا ثم يخص الحادث بالحصولي كما يدل عليه حاشيته فليعلم تعليله بقوله معلا الخ **قوله** يجري في المطلق اي مطلق الشئ الذي يوجد بوجود فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما لا الشئ المطلق الذي لا يوجد ولا ينتفي الا بوجود جميع الافراد وانتفاءها وما قال المحقق الهروي في حواشي شرح المواقف من ان المقسم هو المطلق فقد تسامح لان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم فلا يكون الا بان يؤخذ من حيث هو هو **قال** ان كان اذعانا للنسبة فتصديق ههنا مقامات المقام الاول اختلف في حقيقة التصديق في علم ام لا فقيل انه علم كما ان التصور علم واليه ذهب جماعة المنطقيين وقيل انه ليس بعلم بل هو كيفية اذعانية تحصل بعد تصور اجزاء القضية ويؤيده ما وقع في الشفاء والاشارات من تقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسي في نقد المحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها ليست من الادراك بل من لواحقه وبهذا يندفع التدافع الواقع بين كلام الشيخ والطوسي وبين كلام الجمهور وذلك لان التصديق قد يطلق ويراد به الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد العلم وقد يطلق ويراد به العلم المكيف بهذه الكيفية فالتقسيم الى التصور الساذج وتصور معه تصديق كما وقع من الشيخ مبني على الاول والتقسيم المشهور مبني على الثاني كذا حققه المحقق الهروي رح والحق انه لا ينبغي ان يحمل ما في الشفاء والاشارات على المعنى الاول فانه ينافي تفسيره في كتبه الاخر وتقسيمه العلم الى التصور والتصديق بل يقال السر مطلب الشيخ من العبارة المذكورة ان التصديق ليس بعلم كما هو ظاهرها وانما اطلق هذه العبارة لان العلم بان لنا تصورا لا خفاء فيه واما العلم بان لنا تصديقا فقد يتشكك فيه فكشف الغطاء عن حاله فاستقم ولا تزل وانظر الى ما قال الشيخ في المقالة الاولى من برهان الموجز الكبير العلم على ضربين احدهما التصديق والآخر تصور وما حكي قوله في اوائل برهان الشفاء العلم المكتسب بالفكر على قسمين احدهما التصديق والثاني التصور والحق ان الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد التصورات علم بل هو اقوى مرتبة والدلائل التي اوردها مولانا المستجد فون كلها مجروحة المقام الثاني قد علمت ان التصديق علم فيما ثمت مذاهب المذهب الاول مذهب صاحب الكشف وصاحب المطالع وغيرهما على ما فهم من عباراتهم من ان التصديق هو التصور بشرط الحكم وجودا ولم يكن مصرحا في كلامهم لكن ظاهر عباراتهم فقد عرف في الكشف بتصور معه حكم وتبعه من المتأخرين من يرد عليه اتفقوا على ذلك ان يكون تصور الموضوع فقط تصديقا لانه تصور مجامع للحكم وكذا تصور النسبة وحدها وتصور المحمول وحده ويكون كل الاثنين ايضا تصديقا

فيرتقي عدد التصديقات الى سبعة لان الحكم في كل واحد منها حجاب مع انه خارج عنه والجواب بان المراد تصور معروض للحكم
لا الشيء فانه لا يدفع كون التصورات الثلثة تصديقا وكذا كون تصور النسبة تصديقا لان المعروض للحكم انما هو النسبة ولذلك
حمل المحشون عبارات المطالع والكشف ومن تبعه على مذهب الامام المذهب الثاني مذهب الامام وهو ان التصديق مركب من
التصورات الثلثة والحكم وهو فعل عنده اقول ويدل عليه بعض عبارات الحواشي الشريفية المتعلق لشرح الرسالة الشمسية
القطبي من ان التصديق عنده مركب من التصورات الاربعة ليس بصحيح ويرد على هذا المذهب ايرادات منها ما اورده بعض
الكملة استاذ استاذي نور الله مرقده في شرح السلم لقوله والحق ان مذهب الامام لا يخلو عن تكلف لان اجزاء التصديق لا
ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون تصديقا ولا شك
ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصل جميع اجزاء الشيء بالبداهة يصير ذلك الشيء بديهيا فيكون
جميع التصديقات بديهية مع ان الامام لم يقل انتهى والجواب عنه ما اورده زبدة المتاخرين استاذ استاذي نور الله
مرقده في حواشيه المتعلقة لشرح السلم للقاضي الكوفاموي رح بانه لا يذهب عليك ان استلزام بداهة جميع الاجزاء لبداهة الكل
ممنوع والا يلزم ان لا يكتسب شيء من التصورات بالحد لان اجزاء الحد اما بديهية او نظرية على الاول يلزم من بداهتها بداهة الكل
وعلى الثاني فالكلام في اجزائه فيجب الانتهاء الى اجزاء بديهية فيلزم بداهة المركب منها ثم بداهة المركب من المركب وهكذا انتهى اقول
وايضا التصديق عنده مركب من التصورات والحكم وهو فعل عنده وليس بتصور ولا تصديق فلا يكون جميع اجزاء التصديق بديهية
عنده حتى يلزم كونه بديهيا ومن ههنا يظهر لك انه لا حاجة الى ان يقال ان الامام لم يقل بان التصورات كلها بديهية بل مراده ما يكون
مغايرا للحكم وذلك لانك قد عرفت ان الحكم عنده ليس بادراك حتى ينحصر في التصور والتصديق ويحتاج اليه على انه لا يصح في نفسه ايضا
لان استثناء الحكم غير مصرح في كلام الامام ولا مفهوم منه بل صرح في الاربعين وغيره ان التصورات كلها بديهية من غير تخصيص والدليل الذي
اورده لمطلبه يعلم كما لا يخفى على من راجع الى تصانيفه ومنها انه يلزم عليه ان تكتسب التصور من الحجة وذلك لان الحكم تصور ويكتسب من الحجة
ويجيب عنه بانه يلتزم ذلك اقول هذا توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فان الحق ان الحكم عند الامام ليس بتصور بل هو فعل فنسبة التزام اكتساب
التصورات من الحجة اليه بهتان عظيم ومنها ان الامور الاربعة ان اخذت بلا هيئة كانت متعددة محضة فكيف تدخل تحت العلم الواحد وان اخذت
مع الهيئة الاجتماعية يكون الاجزاء خمسة ولا يقول به والجواب عنه انه لا يدخل الهيئة الاجتماعية حتى يلزم بل تؤخذ من حيث العروض فلا يلزم
ما يلزم وبه يندفع ما اورده المحقق الجرجاني رحمه الله في حواشي شرح المطالع ان الهيئة ان لم تعتبر يلزم التكثر وان اعتبرت يلزم تركب التصديق
من العلم والمعلوم ثم اقول اظن ان مذهب الامام قد توجه نتاج البطلان لو لم يصرح بهذا المذهب في كتاب المحصل لكنا نأوله فان التصديق لما كان
مركبا من التصورات والحكم الذي هو فعل عنده يلزم ان لا يكون قسما من العلم لان المركب من الفعل والكيف لا يكون كيفا فتفكر لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا المذهب الثالث مذهب المتقدمين وهو الحق وهو ان التصديق عين الاذعان وهو بسيط والتصورات شروط وليس بكيفية لاحقة بل هو نوع
قسم من العلم والحكم والاذعان والاعتقاد والتصديق تعبيرات معنونها واحد المقام الثالث ان الحكم يطلق على اربعة معان المحكوم به وقوع
النسبة او لا وقوعها والقضية من حيث اشتمالها على الربط وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها والحكم الواقع في تعريف التصديق فسر
اولهما بانه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا وثانيهما بانه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتفسير بالنسبة

في هذا المقام كما وقع من شارح المطالع في بعض تصانيفه غير مناسب ثم تفرع على اختلاف تفسير الحكم اختلاف آخر وهو انه قيل ان
الحكم فعل من افعال النفس وهو مذهب المتاخرين واختاره الامام ومن في حيزه المحقق الجرجاني في حواشيه على شرح الرسالة بان الالفاظ
التي يعبر بها عن الحكم من الانتساب والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب ونحو ذلك تدل على ذلك فلذلك توهموا انه فعل ويرد عليه
ان منشأ فهمهم لو كان كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فتفاسير التصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا انه
فعل ومثل ذلك بعيد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على هذا كون الحكم فعلا
فذلك ابعد اذ بناء الاحكام على المعاني اللغوية مع الاغماض عن الاصطلاح بعيد جدا فالوجه ما اورده شارح المحقق في حواشيه على
شرح الرسالة وهو انهم وجدوا في التصديق امرا زائدا على التصور وهو الطمينان النفس فحسبوا انه فعل صادر من النفس وقيل ان الحكم ادراك
فان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وهو المذهب المنصور كيف لا والوجدان الصحيح يحكم بانه ليس هناك فعل اذ بل ليس للنفس الا قبول
واذعان واعتقاد للنسبة اقول ومن ههنا يتضح ان تفسير الحكم بالاذعان والقبول ليس بمخالف لتفسيره بتعقل ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة بل مآلهما واحد كما اورده المحقق الهروي في حواشيه المتعلقة بالرسالة المعمولة لبيان التصور والتصديق على
شارح المطالع مع ذكره تفسير الحكم بالتعقل من انه لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح
المطالع انتهى ليس بوارد المقام الرابع انهم قد اختلفت عباراتهم في تعريف التصديق فقال البعض هو ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها ويرد عليه اما اولا فلان التعريف ليس بمانع لدخول التخييل فيه واما ثانيا فلان وقوع النسبة امر ضمني في التقييدي فكيف يتعلق
به التصديق وقال البعض هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويرد عليه اما اولا فلانه يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة داخل في مفهوم القضية وذلك لانه متعلق التصديق وقد اشتهر ان متعلق التصديق جزء القضية وليس كذلك فانه جزء من
الجملة المعبرة بهذه العبارة المفصلة واما ثانيا فلان النسبة واقعة او ليست بواقعة حملية فيخرج عنها التصديقات الشرطية على
مذهب المنطقيين من ان الحكم في القضايا الشرطية بثبوت التالي على تقدير صدق المقدم لا ان الحكم في التالي والمقدم شرط او قيد
للحكم كما ذهب اليه بعض اهل العربية المقام الخامس انه اختلف في متعلق التصديق فذهب المتقدمون الى انه النسبة الخبرية و
ذهب محقق صناعة الميزان الى ان المتعلق هو القضية الاجمالية الملتفت اليها اجمالا استقلاليا وفيه مذاهب اخر لا فضيح بالرد
بذكرها اذا علمت مطالب المقامات فاعرف ان في كلام المصنف اشارات الاولى ان التصديق قسم من العلم الثانية ان الاذعان والتصديق
والحكم معناها واحد الثالثة ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الرابعة ان متعلق التصديق هي النسبة الخامسة ان القضية
لا تشتمل الا على النسبة الواحدة وهي النسبة التامة الخبرية فلذلك لم يقيدها وما ذهب اليه المتاخرون من التربيع فليس بصحيح قوله
لانه يدخل فيها التخييل آه هذا ايراد لا ورود له فان التخييل ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها والتعريف ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة وبينهما بون بعيد لا يخفى قوله نوع آخر من الادراك آه اختلفوا في ان التصديق والتصور متغايران في عامة لانه ذهب المتاخرون الى
انه لا تغاير بينهما نوعا وانما التغاير بينهما بحسب المتعلق فان التصور غير صالح لان يتعلق بمتعلق التصديق والا ارتفع التمايز وهذا هو الذي
اوقعهم في ورطة الغلط اعني القول بتربيع الاجزاء للقضية فانهم لما رأوا ان لا شك في تصور لا يتعلق الا بالنسبة جزموا بان في القضية
النسبتين احدهما النسبة التامة الخبرية التي هي متعلق التصديق وثانيهما النسبة التقييدية وهي النسبة الحكمية التي هي متعلق

الشك وغيره فعندهم من النسبتين تغاير بالذات وتوجيه المحقق الهروي بان مقصودهم ان النسبة الواحدة تتعلق بها الشك من حيث انها نسبة بين الطرفين ويتعلق التصديق بها من حيث انها تامة خبرية لا ينبغي اليه والحق ما ذهب اليه الاوائل من ليس للقضية الا نسبة واحدة هي متعلقها فلا تغاير بينهما بحسب المتعلق انما التغاير بينهما بحسب الذات فالتصور والتصديق متباينان نوعا والادراك جنس لهما فان قلت حقائق الاشياء يجوز ان لا تحصل في الذهن فمع جدتها وكثرتها بعد تحت حجب الاستار مستورة قلت ان النسبة امر انتزاعي ولا كنه للانتزاعيات الا ما حصل في الذهن ويعلم بشهادة الوجدان انه لا يحصل عند تصور اجزاء القضية من النسبة الا امر واحد فبعد حصول الطرفين لا يحتاج الا اليه فعلم ان لا جزء ههنا سواه فان قلت لا نسلم ان الادراك جنس لهما قلت الجنسية والفصلية تمايزهما اشكل في الامور الحقيقية لان الجنس مشابه بالعرض العام والفصل نظير للخاصة وكذلك استصعب الحد الحقيقي و اما الامور الاصطلاحية فلا عسر فيها فالشيء الذي يقع في التعريف عاما يتيقن انه جنس وما يميزه من المشاركات فيه فهو فصل قطعا فلا معنى للمنع ههنا فاحفظ هذا فانه سينفعك في كثير من المواضع قوله كما يشهد به الوجدان هذا اسلم من تكلف الاستدلال عليه بان للتصور لوازم ليست للتصديق وللتصديق لوازم ليست للتصور وتخالف اللوازم يدل على تخالف الملزومات حقيقة لانه يرد عليه ان دلالة تخالف اللوازم على تخالف الملزومات انما هي اذا كانت للماهية وليس بمسلم لم لا يجوز ان يكون لوازم التصور والتصديق لوازم الصنف فلا يلزم الا تخالفهما صنفا فيجاب بان المنع مكابرة فان اللوازم المذكورة لوازم الماهية الا ترى ان حقيقة التصديق بما هي تابى عن التعلق بمفهوم غير مستقل بخلاف التصور ولعله من البديهيات ولما كان اول هذا الدليل الى دعوى البداهة اختار الشارح من الابتداء الى الوجدان قوله يتعلق ايضا بما يتعلق به التصديق ههنا شك مشهور للفاضل الاسترابادي وهو ان التصور اذا تعلق بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وهذا الشك مبني على ثلث مقدمات كما قال المحقق البهاري في منهيات السلم الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه المقدمة ليست مبنية على حصول الاشياء بانفسها كما ظنه الفاضل السنديلي في شرح السلم فان الشبح ايضا اعتباران فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض معلوم ومن حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية علم فيتحد العلم والمعلوم على هذا التقدير ايضا لان المراد بالمعلوم في مسئلة الاتحاد هو المعلوم بالذات لا ما قصد تصوره فانه مغاير للعلم على كل تقدير الثانية ان التصور يتعلق بكل شيء الثالثة انهما متباينان نوعا اقول بل هو مبني على خمس مقدمات الرابعة ان حصول الاشياء بانفسها فانه لو كان حصول الاشياء باشباحها لا يلزم الا اتحاد العلم الذي هو الشبح المكتنف بالعوارض مع المعلوم الذي هو الشبح من حيث هو هو والتخالف انما هو بين ماهية التصور والتصديق واتحادهما ليس بلازم الخامسة ان المتحد مع المتحد متحد فان التصور اذا تعلق بمتعلق التصديق اتحد معه والتصديق ايضا يتعلق به فيتحد معه فاتحدا نعم لو قرر الشبهة باعتبار نفس التصديق لما احتيج الى المقدمة الخامسة فالتحقيق ان الشك المذكور مبني على ثلث مقدمات ليس منها صحيح وقد اجيب عن الشك المذكور بوجوه منها انه لا يلزم الا الاتحاد التصور والتصديق الخاصين والمنافي انما هو بين مطلقيهما وفيه ان التباين النوعي ينافي الاتحاد مطلقا ومنها ان التصديق ليس بعلم فلا يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم وفيه ما قد عرفته ومنها ان الاتحاد في مسئلة الاتحاد مختص بالعلم التصوري فالعلم التصديقي لا يتحد مع المصدق به وفيه انه لا مساغ للتخصيص في القواعد العقلية ومنها ما قال المحقق البهاري في السلم وحله على ما تفرد به هو ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فلها من حيث الحصول في الذهن من

ای السید الزاہد
ای مولانا عبد الحلیم
ای مولانا محب اللہ البہاری
ای الفاضل المحقق
ای مولانا عبد الحلیم
ای مولانا محب اللہ البہاری

معلوم ومن حيث القيام به علم ثم التفتيش ليعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد فعلت بالصورة بوجودها
الانطباعي خلطا رابطيا اتحاديا فتلك الحالة تنقسم بالذات الى التصور والتصديق انتهى وانت خبير بان هذا التحقيق يظهر منه ان العلم
والمعلوم حقيقة ليسا بمتحدين انما الاتحاد بين المعلوم والعلم الذي ليس بعلم حقيقة وهي الصورة فانها انما صارت علما لان الحالة قد فعلها
وهو مخالف لهم فانهم قائلون بان العلم هي الصورة العلمية حقيقة وتتحد العلم الحقيقي مع المعلوم فهذا التحقيق رافع لمذهبهم لا دافع
للايراد الوارد عليهم وما قال القاضي الكوفاموي في شرح السلم من ان الاحتمال العقلي يكفي للموجه المجيب وان لم يوجد التصريح منهم كما
يشعر اليه قول المصنف ثم بعد التفتيش انتهى ففيه على ما اقول ان المجيب لما اخذ مذهبا آخر وسلك مسلكا آخر كيف يكون مجيبا للايراد
الوارد على مذهبهم بل انما هو ابطال مذهبهم وما قال المحشي ان القول بالحالة وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مراسمهم
فعجيب فانه لا اثر لها في كتبهم بل قد صرحوا بان لا وجود في الذهن الا للصورة العلمية ثم العقل يجعل لها مرتبتين مرتبة المعلوم ومرتبة العلم ومبدأ
الانكشاف واعجب من ذلك ما قال كما يشعر اليه قوله ثم بعد التفتيش آه فان معناه التفتيش عن النفس لا التفتيش عن كلامهم فانه لا اثر
في كلماتهم لهذا النعم تصريحه في كتب السيد الزاهد الهروي ولا العبد لانه اول من ابتدع بهذه البدعة السيئة وخالف القوم بلا دليل شاف
واجاب عن الايراد المذكور باختراع الحالة فيرد عليه ما يرد على هذا المجيب **قوله** اعني النسبة واقعة او ليست بواقعة هذا هو مختار
القدماء ومختار محقق صناعة الميزان ان المتعلق هو الصورة الاجمالية للقضية واختار المحقق الهروي انه الموضوع والمحمول
مع كون النسبة رابطة بينهما وغيرهم ما ذهبوا الى غيره ولكل وجهة هو موليها **قوله** فيتعلق اي التصور الساذج بكل شيء حتى بنفسه وبنقيضه على
بعض التقادير واما التصور المطلق المرادف للعلم فيتعلق بنفسه وبنقيضه على كل تقدير **قال** وينقسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب
بالنظر ههنا مطالب المطلب الاول ان الاقتسام كالتقاسم ان يقسم الشخصان شيئا بينهما على ما يستفاد من الصحاح فيكون المعنى ان كلا من التصور
والتصديق يقسم الضرورة والاكتساب بينهما واما قول الشارح اي يأخذ آه فليس معناه ان معنى الاقتسام اخذ القسمة اذ المعاني اللغوية
لا دخل فيها للعقل بل لا بد من النقل من كتب اللغة وكتب اللغة لا تساعده بل هو بيان حاصل المعنى قال القاضي المحشي لما كان المتبادر
من تقاسم التصور والتصديق الضرورة والاكتساب بينهما ان يأخذ كل واحد من كل واحد قسما لا قسمين وهو خلاف المقصود ففسر المحشي بالاخذ
اللازم انتهى المطلب الثاني ان القسمان المأخوذان اما التصور الضروري والكسبي وكذا التصديق بان يؤخذ الضرورة بمعنى الضروري
والاكتساب بمعنى الكسبي او ضرورة التصور واكتسابه وكذا التصديق ولا يخل بالمقصود لانهما اذا اقتسما الضرورة والاكتساب يحصل المقصود
فان التصور اذا اخذ ضرورة التصور واكتسابه لزم انقسامه الى الضروري والكسبي وقس عليه التصديق ومن ثمة تبين لك ان قول
الشارح اي الضروري وقوله اي المكتسب بالنظر اما تفسير لقسم التصور والتصديق المأخوذ واما تفسير للضرورة والاكتساب وهو الاظهر لاحتياج
الاول الى المسامحة فان القسم هو التصور الضروري لا الضروري الا ان يجعل اللام للعهد المطلب الثالث ان لفظ الضرورة الثاني
بمعنى البديهي والبداهة كما عرفت واللفظ الاول يعني بالضرورة يتعلق بالاقتسام ومعناه ان هذا الاقتسام بديهي لا حاجة في
اثبات الاقتسام اليهما الى ادلة اوردوها ومقدماتها كلها مخدوشة وسيجيء بيانه المطلب الرابع ان قوله بالنظر مما لا حاجة اليه فان
النظر معتبر في تعريف الاكتساب فهو اما تصريح لما علم ضمنا او حمل للاكتساب على معناه اللغوي هو مطلق التحصيل او اشارة الى
تعريف النظر **قوله** اي يأخذ كل من التصور والتصديق آه ههنا احتمالات تسعة ذهب البعض الى البعض واختار الامام الرازي مرتبة آه

جميع التصورات مستدلا بان التصور لو كان مكتسبا فان لم يكن مشعورا به اصلا يمتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق وان كان
مشعورا به كان تصوره حاصلا فيستحيل الطلب فان قلت نختار الشق الثاني ولا يمتنع طلبه لان المطلوب غير الوجه المعلوم
قلت ان الوجه المجهول مجهول مع المعلوم معلوم فعاد الاستبعاد ونعود على الامام مثل ذلك في التصديقات مع انه قائل
بكون بعضها كسبيا فاجاب عنه في كتابه الاربعين بان بينهما فرقا وهو ان التصديق امر زائد على تصور الطرفين والنسبة فيجوز
هناك الكسب لان التصديق مجهول من حيث انه تصديق ومعلوم من حيث التصورات بخلاف التصور فانه يستحيل ان يكون الشيء
الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه وانت خبير بان الفرق لا يخفى فان التصديق من حيث ذاته مجهول ومن حيث التصور
معلوم فالوجه المجهول مجهول مع المعلوم معلوم فان دفعه الامام بان المطلوب لما كان معلوما من وجه طلب حصوله من وجه مجهول مع انه
بهذا الوجه لا يقتصر وكذا معلومية الوجه الاول فلا يلزم طلب الحاصل ولا طلب المجهول المطلق قيل مثل ذلك في التصورات ثم الظاهر ان مراد
الامام من بداهة جميع التصورات ما هو ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الواجب تعالى شانه قوله بديهي ان قلت اذا كان
بديهيا كيف استدل عليه الشارح بقوله فان كل عاقل آه قلت هذا تنبيه لا استدلال على ان البديهي هو الانقسام واما ثبوت البداهة
له فنظري البتة فاستدل عليه بقوله فان كل عاقل آه وقال اراد به من هو من اوساط الناس لئلا ينتقض بصاحب القوة القدسية و
صاحب البلادة قوله اذ قيل الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب يرد عليه ان كلمة اما بمرتبة ان تعلق بالتوقف او بيتوقف
وعلى كلا التقديرين يبقى احد التوقفين غير مفصل مع انه في صدد التفصيل ولا يصح ان يكون توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة
تعريفا للدور المصرح مع ان الظاهر انه المقصود بذلك اما على الاول فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمرتبة واحدة على ما يتوقف عليه بمراتب واما على
الثاني فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة وكل منهما دور مضمر واجاب عنه المحقق الشيرازي في حاشيته
على شرح الرسالة الشمسية للقطبي بان هذا من باب تنازع العاملين على معمول واحد وتقدير الكلام ان الدور هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب
على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كلا الشقين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان
مضمرا ورده الشارح الدواني في حواشيه على الشرح المذكور بانه يخرج عنه توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب بالعكس لعدم دخولها
في شقي الترديد بل الحق ان قوله بمرتبة متعلق بيتوقف والمراد بالتوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق واورد عليه
الفاضل المنصور في حواشيه على الشرح المذكور بان التبادر ممنوع فان المتبادر بمعناه الحقيقي هو اعم من ان يكون بمرتبة او بمراتب اقول التبادر
في قول الشارح المحقق باعتبار ان الاكمل يتبعه فيسمى التصريح كما يرد عليه ما اورده قوله او التسلسل وهو باطل ببرهان التضايف والتطبيق وكذا يستلزم
الدور وغيره قوله لما احتجنا آه فيه بحث لان معنى البديهي لا يحتاج الى النظر فيتحد المقدم والتالي ويجاب عنه بان المعتبر في المقدم عدم احتياج
التصور والتصديق في حصولهما الى الفكر وفي التالي عدم احتياجنا فاين الاتحاد قوله على امتناع اكتساب التصديق من التصور وفي بعض النسخ
وقع بعده قوله وبالعكس قوله على ما هو المشهور هذا متعلق بكلا التوقفين بتخصيص جعله متعلقا بالثاني كما وقع من المحقق الهروي ليس كما ينبغي
اقول المتعلق بالاول فيه ثلث احتمالات على ما حصل لي ولم يستفد في هذا احد قبلي الاحتمال الاول ان معناه ان توقف الاستدلال
على امتناع الاكتساب المذكور هو المشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه يتم على تقدير امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وامكان ممتنعا
الا لكانا افاده الشارح المحقق في بعض حواشيه وقد وعد الفاضل المنصور في بعض حواشيه بان فيه نظرا اذ على تقدير جواز اكتساب

التصور من التصديق وبالعكس فيعدم وقوع شئ من ذلك فيقع الدور والتسلسل مع جواز عدم وقوعهما الا انه يلزم وجب فلا يصح انه
يلزم الدور والتسلسل والمعتبر في الدليل لزوم احدهما انتهى **اقول** انا سلمنا ان المعتبر اللزوم لكن لا مطلقا بل اللزوم عند وجود المقدم
اما عند بعض اهل العربية فلان الحكم وان كان في التالي القضايا الشرطية عندهم لكن المقدم يكون شرطا او قيدا واما عند المنطقيين فالحكم
ليس في التالي اصلا بل الحكم انما هو بين المقدم والتالي باللزوم او الانفصال وبالجملة لا يعتبر في التالي وجوده بنفسه بل من حيث
انه مقيد بالمقدم او هو شرط له عند بعض النحويين وعلى تقاديره عند المنطقيين فالحكم بلزوم الدور والتسلسل انما هو على تقدير وجود المقدم
الماخوذ مع عدم اكتساب احدهما من الآخر او هو قيد فيكون المعنى لو كان الكل من كل منهما نظريا ولم يوجد اكتساب احدهما من الآخر
يلزم وجود الدور والتسلسل ولا يعتبر وجوبهما في نفسه حتى يلزم ما يلزم فاحسن التدبر وتشكر الاحتمال الثاني على تقدير وجوده بالكسر
في نسخة الشرح ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا
يتوقف الا على امتناع اكتساب التصديق من التصور ولا يتوقف على العكس فانه لو لم يمتنع اكتساب التصور من التصديق يلزم الدور والتسلسل ايضا
على ان التصديق الكاسب للتصور يحتاج الى تصور الطرفين والنسبة على تقدير نظرية الكل وهي نظرية على هذا التقدير فلزوم احد الامرين
بحاله الاحتمال الثالث على النسخة المذكورة ان يكون معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب كل منهما من الآخر
مشهور والنظر الدقيق يحكم بانه لا يتوقف على شئ منهما اما على امتناع اكتساب التصور من التصديق فلما مر واما على امتناع
اكتساب التصديق من التصور فلان اكتساب التصديق من التصور فعل اختياري يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو نظري
على ذلك التقدير فيدور او يتسلسل على تقدير الاكتساب ايضا ثم هذا كله بحسب الظاهر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاحتمالات
خمسة ثلثة على تقدير وجوده بالعكس في الكتاب واثنين على تقدير عدمه فاحسن التفكر والنظر في سلك نظائره واما تعلقه بالثاني فمعناه
ان توقف الاستدلال على حدوث النفس مشهور والا فيستقيم الدليل على تقدير قدمه ايضا وذلك بوجهين الاول ما بينه الشارح
المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شئ من الاشياء واذا لم يحصل شئ من الاشياء لكنه لم يحصل شئ من الاشياء
بالوجه سواء كان النفس قديمة او حادثة توجيه ما له وما عليه فانتظره مفتشا الثاني ما اقول من ان النفس وان كانت قديمة فلا تخلو عن مرتبة العقل
الهيولاني وهذه المرتبة معراة عن العلوم سوى ادراك النفس لذاتها وقد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت من هذه المرتبة الى مرتبة العقل بالملكة
ادركت الجزئيات المحسوسة ثم تنتزع عنها المعاني الجزئية فنقول اذا انتقلت النفس منها وادركت صورة الام اولا وهي على هذا التقدير نظرية متوقف
تحصيلها على تحصيل ما وراء الغير المتناهية فلما وراء الغير المتناهية ان لم يحصل جميعها قبل هذه المرتبة يلزم حصول المعرف مع عدم حصول المعرف
والا فلا يكون هذه الصورة اول المعلومات هذا خلف فاذن ثبت انه لا يمكن نظرية الكل على تقدير القدم ايضا ثم هذا كله اذا تعلق قوله على ما هو المشهور
بالتوقف **وعندي** احتمال آخر وهو انه متعلق بالمتوقف عليه يعني ان الامتناع والحدوث مشهور ولم يقم بعد دليل قوي على حقيتهما اما الامتناع
فقد اوردوا عليه دلائل كلها مجروحة منها ما اورده رئيس الصناعة في الشفاء ان امتناع اكتساب التصديق من التصور ان المفرد ان اخذ مع وجوده
ويكون كاسبا لانتاجي مفردا بل يكون مركبا والا فوجوده وعدمه بالنسبة الى التصديق سواء فليس له دخل في وجوده فلا كسب وقد ورد عليه
الشارح المحقق في بعض حواشيه اما اولا فبانا نختار الشق الاول والمفرد من حيث وجوده الذهني يفيد التصديق من غير ان يعتبر وجوده
معه حتى يصير مركبا واما ثانيا فبانه منقوض بكسب التصور من المفرد ومنها ما قيل ان التصور متساوي النسبة وجوده وعدما

ای الشیخ ابو علی ابن سینا منہ

الى التصديق فانه قد يوجد معه وقد يوجد بدونه وكل ما هذا شانه لا يكون كاسبا وفيه انه ان اراد ان نسبة التصور الى وجوده نسبة الى عدمه فذلك غير ظاهر وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامهم فمسلم لكن يجد ان الترجيح غير ظاهر ومنها ما قيل لاثبات العكس ان كاسب التصور معرف وكل معرف محمول لكن التصديق ليس بمحمول فليس بمعرف ويرد عليه ان كون كل معرف محمولا ممنوع انما المحمول المعرف بالذاتيات والعرضيات وليس منحصر فيهما فان مميزان افادة الشيء هو العلاقة الخاصة بينهما بها يستفاد تصوره منه ولا دليل على انعدامها في الامور المباينة فيجوز ان يكون لبعض الامور المباينة الغير المحمولة مفيدة للتصور بسبب علاقة خاصة يكون بينهما اما قرع سمعك ما قال رئيس الصناعة الشيخ ابو علي من ان التحديد كما يكون بالاجزاء الداخلية كذلك يكون بالاجزاء الخارجية ومن ثم قيل ان مذهب حصول الاشياء باشباحها هو الحق فان قلت قد عرفوا المعرف بالمقول لافادة تصوره قلت هو عين النزاع ومنها ما اورده المحقق الهروي في حواشي هذا الشرح ولا تضيع الاوقات بذكره فان مقدماته كلها سخيفة جدا واضعف واوهن من نسج العنكبوت كما لا يخفى على من نظر فيه واما حدوث النفس فقد ذهب اليه المشائون منهم ارسطو وتابعه الشيخ الرئيس والفارابي وغيرهم واوردوا عليه دلائل مقدماتها مجروحة كما فصل في موضعه فاحفظ هذا التحرير في هذا المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو العزيز العلام **قوله** لا يتم الا بدعوى البداهة آه اراد به اعم من دعوى البداهة ودعوى بداهة البداهة ليصح اول دعوى البداهة الى دعوى بداهة نفس المطلوب والا فدعوى بداهة المقدمات لا يستلزم الا نفس المطلوب لا دعوى بداهته كما لا يخفى **قوله** فظهر ان الاستدلال آه **اقول** المراد به اما الاستدلال المذكور او مطلق الاستدلال على هذا المطلب وقد استدل على امتناع نظرية الجميع بوجوه اخرى منها ما اورده المحقق الهروي من انه يلزم على تقدير نظرية الكل ان لا يحصل النظري اصلا لان الحركة الفكرية حركة اختيارية لا بد فيها من المقصود بوجه ما والتصديق بفائدة ما وبها النظر بان على ذلك التقدير فلا يحصل نظر اصلا فضلا عن تحصيل النظري منها ما اورده الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل بالوجه اما الملازمة الثانية فلان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر ولا اقل من ان يكون كنها لنفسه ولافراده واما الملازمة الاولى فلان حصول الكنه مسبوق بحصول الوجه لان الشيء ما لم يعلم بالوجه لم يعلم بالكنه وحصوله بالوجه على هذا التقدير المفروض موقوف على صرف الزمان من الازل الى الآن المفروض حصول الكنه فيه تحصيل المبادي التي من مباديها كلها نظرية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فاذا استوعب تحصيل الوجه من الازل الى الحين المفروض فيشرع في تحصيل الكنه في ذلك الحين وفي ذلك الحد زمان متناه فكيف يمكن اكتساب كنهه فيه والمفروض حصوله فيه فعلم انه لا يمكن حصول الكنه اصلا على هذا التقدير فلا يحصل الوجه ايضا واورد عليه اما اولا فبما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون بعض العلوم التي يحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شيء من المبادي التي يحصل بها الوجه سابقا فالملازمة ممنوعة واجاب عنه المحقق الهروي بان المكتسب والمرئي في التصور بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار في التصور بالوجه بالعكس فكيف يتصور اشتراك المبادي **اقول** المجيب غافل وذلك لانه يشترط في العلم بالكنه وبكنهه ان يتحد المعرف والمعرف بالذات فلا يكون المعرف اعلى منه اما العلم بالوجه فيتغايران فيه بالذات فله صورتان الاول ان يكون جميع المبادي عرضيات له والثانية ان بعضها عرضيات وبعضها ذاتيات كالتعريف بالجنس القريب والخاصة والجنس البعيد والخاصة وغير ذلك لهذا جعلوا التعريف بالخاصة مع الجنس القريب فيه رسما فتصور ان يشترك بعض المبادي بان يكون مبدأ الكنه مبدأ الوجه ويكون جزءه مركبا من المبدء ومن غيره

فيكون المجموع متغايرا او بالجملة لا يلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الوجه متغايرا حتى يقال لن لا اشتراك بالكلية فيجوز معه ان يكون مبدء الوجه بل يجب ان يكون مجموع المركب متغايرا والاشكال ان المركب من المتحد والمتغاير متغاير فيخرج مقصود الاشتراك فهذا الجواب لا يدفع الايراد بل الحق في الجواب ما اقول ان اشتراك بعض المبادي لا ينفع فان المبادي الباقية الغير المشتركة ايضا نظرية فكيف يمكن حصول النظري في الحين ولا يمكن اشتراك جميع المبادي لعدم امكان اجتماع التغاير والاتحاد فاغتنم هذا البيان لعلك لا تجده في كتب علماء سابق الزمان واما ثانيا فما اورده المنصور في بعض حواشيه من انه يجري ما اتى به في اثبات الملازمة الاولى في اثبات عدم حصول الوجه ايضا فلا وجه للتخصيص اقول ليس للتخصيص اثر في كلام المستدل انما لم يذكره لان كل جديد لذيذ واما ثالثا فما اورده المحقق الهروي من ان علم الوجه في التصور بالوجه علم بكنهه فلا يمتنع التصور بالوجه على تقدير نظرية الكل لعدم توقفه على تحصيل مبادي غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان علم الوجه في العلم بالوجه علما بالكنه وليس كذلك فان المتصور بالكنه وبالوجه متصوران بالذات والوجه والكنه بالعرض فلو كان علم الوجه في علم الشيء بالوجه علما بالوجه او بالكنه يلزم ان يكون المتصور بالعرض متصورا بالذات وهو باطل انتهى وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان التصور بكنهه يكون في البديهيات فعلى تقدير نظرية الكل تجويزه من المزخرفات وما ذكره من الدليل لا يصح لان اجتماع المتنافيين باعتبارين لا يمتنع واما رابعا فما اورده المنصور ايضا في حواشيه لقوله قوله وذلك في زمان متناه عجيب فاكتساب كل نظري لا محالة في زمان متناه سواء كانت العلوم باسرها نظرية اولا انتهى اقول لا يدعي الشارح ان اكتساب النظري في زمان متناه لا يكون في غير هذا التقدير بل مطلبه ان اكتساب النظري يكون في زمان متناه البتة وهذا لا يمكن على التقدير المفروض من هذا الاعتبار علمه نظرا الى هذا المورد وكيف تتعجب من قوله ولم يدر ان كل من يسمع كلامه يتعجب من قوله ومنها ما اورده المحقق الهروي من ان التصور في التعريفات ما تعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فعلى تقدير الدور يكون كل واحد من المعرف والمعرف متصورا بالذات وبالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فنظرية كل من التصورات تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لعدم حصول شيء منها واذا لم يحصل شيء منها لم يحصل التصديق اصلا وفيه خلل اما اولا فبان كون التصور واحدا في التعريف من مخترعات قريحته بدون دليل فانه وان سعى سعيا بليغا في اثباته لكنه لم يثبت بعد واما ثانيا فبانه على تقدير الدور لا قباحة في لزوم كون الشيء الواحد متصورا بالذات ومتصورا بالعرض باعتبارين لقد اشبعنا الكلام في هذا المقام فانه مقام مزلة اقدام الاقوام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام قوله الضرورة والاكتساب بالنظر العلم المنقسم الى الضروري والبديهي ما يكون ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع كنه حقيقة الواجب تعالى صرح به في شرح المواقف اقول لا حاجة الى التخصيص فانه لا يصدق عليه النظري كما لا يخفى قوله ويرد عليه انه واجاب عنه المحقق الهروي بان المراد بالحصول الواقع في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر فان كان فردا منه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بان لا يتوقف جميع افراده عليه اقول المراد بالتوقف هو المعنى الحقيقي يعني لولاه لامتنع او بمعنى المصحح لدخول الفاء فان اريد الثاني فيقول هذا الجواب الجواب المذكور في الشرح وسيأتي بيانه فليكتف بذلك لعدم الحاجة الى اخذ مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي وان اريد الاول فيعني بالايراد وذلك لانه لا يصدق على شيء انه يتوقف مطلق حصوله على النظر بمعنى لولاه لامتنع اذ ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر فلا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر قوله بل بالحدس

فلا يصدق التوقف عليه هو المأخوذ في التعريف لظهوره البتة قال الشارح المحقق في بعض حواشيه لو قيل النظري ما حصل بالفكر والبديهي
ما حصل بدونه لم يتوجه السؤال انتهى وأورد عليه الفاضل المذكور في بعض حواشيه بانه يلزم ان يكون المطالب قبل الحصول خارجة
عنهما وذلك خلاف ما اجمع القوم عليه انتهى اقول التعريف المذكور مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم
بالعرض كما هو مختار الشارح فلا ضير لكون المطالب المعلومة قبل العلم بها خارجة عنهما بمعنى انه لا يصدق عليها النظرية ولا البداهة
بالذات وكونه خلاف اجماع القوم غير ظاهر فانهم قد اختلفوا فيما بينهم ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات او للمعلوم فمن قال انهما صفتان
للعلم بالذات لم يتصف المعلوم بهما عنده بالذات وانما يتصف بالعرض بعد حصول العلم به فتفكر فيه فانه دقيق قوله بانها تكون بديهية
بالنسبة اليه آه فهذا الجواب مبني على اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاحوال بما اخذ التوقف بالمعنى المشهور قوله لحصول
تلك القوة لكل فرد ممكن يرد عليه اما اولا فبان امكان حصولها لكل فرد ممنوع فان اريد بالامكان الوقوعي كما هو الظاهر لتطير المنع وان اريد
الامكان الذاتي فهو ايضا ممنوع كيف وما يمكن للطبيعة من حيث هي هي لا يلزم ان يمكن لكل فرد من افراده واما اخذ امكان الطبيعة
فبعيد جدا واما ثانيا فبان العلم الحاصل بالنسبة الى الفاقد نظري بشرط الفقد فيكون نظريا بالنسبة اليه لا يقدح امكان حصوله
بغير نظر وقد اورد الشارح رح في بعض تعليقاته هذين الايرادين ثم قال بعد ردهما بانه يلزم ان يكون النظريات التي هي في غاية
الخفاء بديهية بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد الانسان انتهى قال بعض الافاضل يمكن دفعه بانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بتوقف
الحصول في النظريات التوقف في الجملة اما بحسب الذات او بشرط الاحوال المقارنة وكذا المراد بعدم توقفه عليه كان الامتياز بقيد الحيثية
اما اذا كان المراد بالتوقف التوقف بشرط الاحوال المقارنة وعدم توقفه عليه بهذا الشرط فلا يلزم ذلك مع ان البعد ممنوع نعم هو تكلف
بعيد انتهى اقول ههنا جوابان الجواب الاول باعتبار الشرط في النظري فحاصله وتقريره ان فاقد القوة علومه نظرية بشرط الفقد وان كانت
بديهية بالنسبة الى غايته بناء على ان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن فبناؤه هو الذي اجاب به الشارح وارد عليه ما اورد والجواب الثاني باخذ الشرط
في كليهما وتقريره ان ذلك العلم بالنسبة الى العالم بشرط الفقد نظري وبشرط الوجدان بديهي فهذا هو الذي اختاره الدافع وانكر لزوم ما لزم فليس ما
اورده الدافع دفعا للايراد الفادح وانما هو دفع من الجواب الآخر كما لا يخفى على من تبصر قوله فانهم جوزوا آه اعلم ان للاستناد الى علتين
مستقلتين ثلث صور الاولى استناده اليهما على سبيل الاجتماع الثانية استناده اليهما على سبيل التعاقب الثالثة الاستناد على سبيل التبادل
فالاوليان باطلان قطعا والثالثة اختلف فيها والحق ما ذهب اليه الشارح في حواشيه القديمة وغيره انها ايضا باطلة لخصوصية العلتين بلغاة وانما
الاستناد الى القدر المشترك اقول هذا في كل معلول سواء كان كليا او جزئيا فانه لا يمكن استناد الشيء الواحد الى العلتين المستقلتين في الكلي ايضا
بالدليل الذي اورده لذلك فما تفوه بعض السادات من ان استناد الشيء الواحد الى العلتين المستقلتين انما يمتنع اذا كان جزئيا حقيقيا واما اذا
كان كليا فلا نسلم ان استناده الى علتين مستقلتين ممتنع واين الدليل على ذلك انتهى من العجائب ثم الدلائل المورودة على بطلان الصور الثلث في
مقامها انما تستقيم لو اخذ التوقف بالمعنى الحقيقي واما لو اخذ بالمعنى المصحح لدخول الفاء فلا يمتنع شيء من استناد المعلول الواحد الى العلتين المستقلتين
على سبيل التبادل ثم هذا هو الذي رجح تجويزهم استناد المعلول الى العلتين مبادلة اليه وحاصله انهم جوزوا تعدد العلل المستقلة على سبيل
التبادل فلو اخذ التوقف بمعناه المشهور لما صح هذا التجويز فلا بد من ان يراد منه التوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء ليصح ذلك القول منهم
فانه لا شك في انه يترتب المعلول على كل واحد منها بمعنى انه وجد فوجد وان لم يتوقف عليه بمعنى الموقوف عليه التام والقول بان

الشئ لا يترتب الا على ما يمتنع حصوله بدونه كما صدر من المحقق الطوسي وتبعه تلميذه الكوفاموشي في منهيات شرحه لسلم العلوم كما هو دابه
بعيد عن المحصلين فضلا عمن يشار اليه بالانامل اصابع المكملين فان قلت ان اريد من الترتب مطلق التعقب يكون التاخر الزماني ايضا فلا
فيه وان اريد بالعلاقة الذاتية فهو التوقف بالمعنى الاول قلت المراد من الترتب الترتب الذاتي لكن بحيث ان لا يحصل الشئ بعده يكون وجود
المعلول متنعا بدونه فيه فالمراد بالعلاقة الذاتية التي تصحح لتوقف المعلول على العلة توقفا ناقصا ولا يحصل الشئ لا امتناع بدونه قوله
سلمنا ذلك آه هذا الجواب مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وحاصله انا سلمنا ان التوقف بالمعنى الحقيقي لكنا نقول
ان العلم الحاصل بالنظر والحاصل بالحدس متغايران شخصا فليس ههنا علم يمكن كونه حاصلا به وبدونه فما حصل بالنظر يصدق عليه انه يتوقف على النظر
وما لم يحصل به بل حصل بالحدس يصدق عليه انه لا يتوقف على النظر **اقول** يرد عليه ان حصول القوة القدسية لكل فرد ممكن فالعلم الذي
حصل بالنظر لشخص لا يصدق عليه انه يتوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع لانه يمكن ان يحصل له القوة القدسية فيحصل له ذلك العلم بالحدس
فاين التوقف فهو الجواب الجواب ثم ما اختاره الشارح من ان العلم هو الذي يتصف بالبداهة والنظرية حقيقة دون المعلوم هو الحق وشرب
المستحدثين مستحدث واليه يشير تقسيم القوم العلم الى التصور والتصديق وتقسيمهما الى البديهي والنظري لعله من البديهيات **قوله** فلا ير
عليه اصولا **اقول** الحق ان الفرق تحكم لانه يرد عليه ان احتياج الفاقد في تحصيله الى النظر لا يصح لانه يمكن حصول القوة القدسية له فيمكن ان
يحصل هذا العلم بالحدس ولا يحتاج في تحصيله الى النظر بمعنى لولاه لامتنع التحصيل وما اورده الناظرون لبيان الاهونية كله مموه وعندي
ان المراد بالاهونية انه لا يلزم حرج في دفع الوارد اختيارا باختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص فتفكر فيه فانه دقيق
وبالتامل حقيق فما في شرح مرقاة المنطق لبعض الافاضل ان هذا القول من الدواني مما لا يدرى محصله لا يعني اليه **قوله** ومن هذا البحث آه
اقول اشارة الى البحث الذي حرر في هذا القول من لعل الى آخره يعني يعلم من هذا التحرير ان النظرية والبداهة يختلفان باختلاف
الاشخاص مع الاحوال فانه قد علم من الجواب الاول للايراد الوارد على التعريف المشهور اختلافهما بحسب الاشخاص وعلم من بيان اهونية التعريف
الآخر اختلافهما بحسب الاحوال فعلم من مجموع البحث مجموع الامرين ومن ههنا يندفع ما اورده بعض الافاضل من ان المراد بهذا البحث
ان كان البحث المتقدم فهو غير ظاهر وان كان المراد الفرق المذكور بين الاحتياج والتوقف ففيه بحث انتهى ح اشار من قوله فما ل اليه
ان الاختلاف مما ليس بذاك بل الحق انهما لا يختلفان مع انهما من صفات العلم لا المعلوم لانه المكتسب بالذات **اقول** ولا يرد عليه
ما اورده الفاضل المنصور في بعض حواشيه من انه يلزم حرج ان يكون المطالب كلها قبل التعلق العلم بها خارجة عنهما فلا تكون نظرية وبديهية
وذلك لان القائل بكونهما من صفات العلم يلتزم ذلك ولا شائبة فيه **قوله** وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول فيه اشارة الى ان الفكر
فعل من افعال النفس **قوله** بل القسمين ليس فيه اشارة الى ان من خصص بعينه تعريف النظر بالنظري فقد بعد كل البعد **قوله** اي ما حصل
صورته في العقل المراد به النفس ففيه اشارة الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من ان النظر مختص بالكليات فان الاكتساب لا يكون
بالجزئيات **قوله** لتحصيل المجهول اي يكون الغرض من الملاحظة تحصيل المجهول تاما فلا بد من ان يراد بالملاحظة ملاحظة جميع ما يحتاج فيه فلا
ينتقض بملاحظة احدى مقدمتي الدليل وبعض اجزاء المعرف بالكسر لان هذه الملاحظة لا يحصل منها المجهول تماما **قوله** والمشهور في تعريفهما
اي عند المتاخرين واما المتقدمون فقد عرفوه بمجموع الحركتين الواقعتين عند تحصيل المجهول **قوله** ترتيب امور المراد بها ما فوق الواحد
واللام في ليتادى للغرض من الاكتساب ان يحصل عقيبه فلا ينتقض بالدليل الفاسد **قوله** لا يتم بعضه وبعضه يفضي الى التكلف اما الجواب

الاول فهو مردود اما اولا فبان الوجه الذي علم به ان المطلوب سابق على تحصيله لو كان داخلا في تعريفه لزم تحصيل المجهول مع اما ثانيا
فلانه لا ترتيب بينه وبين المفرد واما ثالثا فبما قال المحقق الجرجاني انه يلزم على هذا اعتبار العرض في الحد التام فيما اذا علم بالعرض
هو باطل اتفاقا قال البعض الافاضل فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الصورة المذكورة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد
التام والحد التام انما يتحقق فيما اذا تصور بذاتياته او لا ثم حصل بالكنه بذاتياته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الصورة المذكورة حد تام فلا نسلم
انه يلزم اعتبار الوجه العرضي فيه بل انما يلزم اعتبار المتصور بالوجه العرضي واستحالته ممنوعة واما ثالثا فلان هذا الحد التام اصطلاحا
على كون المبادي الموجودة بعد وضع المطلوب متصورة بوجه ذاتيات صرفة لا على كون المرتبة مطلقا ذاتيات فلا يقدح ح في الحد
التام كون ذلك الوجه عرضيا انتهى **اقول** الوجوه الثلثة كلها مردودة اما الوجه الاول فلانهم صرحوا باجمعهم ان المعرف اذا تركب من
الفصل القريب مع الجنس القريب فهو حد تام ويشتمل على جميع الذاتيات ولا بد من ان يتحد ذاتا مع المعرف بالفتح فالتجويز المذكور خال
عن التحصيل واما الوجه الثاني فلان المتصور بالوجه العرضي هو المطلوب فكيف يكون داخلا في تعريف نفسه واما الوجه الثالث فلان العرضي
الداخل في امور المرتبة اما ان يكون له دخل في تحصيل المجهول اولا فان كان يلزم حصول الكنه بالعرضي وهو لا يفيد والا فيه لغو لا طائل
تحته واما الجواب الثاني فهو مخدوش اما اولا فبانه ان اريد ان التعريف انما يكون بالمشتقات فالحصر ممنوع وان اريد الاكثر
فان التعريف بغير المشتق وان كان في مادة واحدة يكفي في الانتقاض واما ثانيا فلانه لا ترتيب بين الذات والصفة وثالثا فبما اورده
المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع من ان اشتمالها على الذات غير معقول لانه ان اعتبر مفهوم الشيء يلزم دخول العرض
العام في تعريفه وان اعتبر ما صدق عليه الصفة فهو المصداق فيلزم الوجوب في ثبوت المشتقات لموصوفاتها فيلزم الانقلاب وفي ذلك لانا نختار
الشق الثاني ونمنع لزوم الانقلاب وقع بسبب القيد الذي هو خارج عن المقيد كما لا يخفى واما الجواب الثالث فيرد عليه انه لا ضرورة الى القرينة لان المعتبر
المساواة في الصدق لا بحسب المفهوم واما الجواب الرابع فهو مفض الى التكلف **اقول** الحق ان البسيط يكون كاسبا والنزاع لفظي لان
القائل بانه لا يكون كاسبا اراد انه لا كسب معتبرا منها لانه لا ينضبط كانضباط التعريف بالمركب والبسيط للاختيار والصناعة مدخل فيه ولهذا
الوجه لم يعتبره المتاخرون عند تعريف النظر وان جوزوا التعريف بالمفرد **قوله** معلوما كان او مظنونا يشير الى وجه اختيار المصنف
المعقول على المعلوم بانه بظاهره لا يشتمل المظنون ونحوه فان العلم يتبادر منه الاعتقاد الجازم بخلاف المعقول **قوله** هو التوجه نحو المعلوم فيه
اشارة الى ان المعلوم كما يقابل المظنون كذلك يكون بمعنى المعقول ايضا **قوله** السياق يعني الكلام التحتاني وهو قوله وقد يقع
فيه الخطاء فان الخطاء انما يكون في الافعال الاختيارية ويمكن ان يكون المراد منه سوق الكلام الى انه يتبادر من كل فعل الاختياري
قوله فافهم **اقول** هو اشارة الى جواب للايرادين الواردين في هذا المقام احدهما ان تعقل المبادي الكثيرة في ان واحد ليس
بمعقول وثانيهما ان الترتيب يقتضي الزمان فكيف يحصل في الان والجواب ان المراد بالتعقل تعقلها على وجه الاجمال والوحدة لا من حيث
التفصيل والكثرة والمراد بالترتيب الترتيب الذاتي فافهم **قال** قد يقع اه قد نبهنا للتحقيق كما اختاره الشارح **اقول** وجعل
للتعليل يكون اشارة الى ان وقوع الخطاء وان كان قليلا يكفي في ثبوت الاحتياج الى المنطق **قوله** فاحتيج اه فرع الاحتياج
على وقوع الخطاء اشارة الى عدم كفاية الفطرة الانسانية وانما ثبت الاحتياج الى قانون لان المقصود بيان الحاجة الى المنطق
وحصول القدرة التامة على اكتساب النظريات بان يكون كلما اورد عليه فكر تمكن من معرفة الصحيح والخطاء ومن البين انه لا تحصيل

الا بالقانون الكلي دون الجزئيات الخاصة فلا يرد ح انه لا يثبت مما ذكرنا الا الاحتياج الى المواد الجزئية لا الى القانون المطلق
هذا الا اذاك قوله كما لا نشاهده منا ومن غيرنا فيه اشارة الى انه لا خطأ في حكم وقوع الخطأ بل هو بديهي نشاهده منا ومن غيرنا قوله احكام جزئية
ان اريد بها جزئيات موضوعها يحتاج الى حذف المضاف اليه وان اريد بها فروع القواعد لم يحتج الى هذه المؤنة قوله
وهذا التقرير وان لا حاجة فيه آه لما ورد على دليل الحاجة الى المنطق انه لم لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية في العصمة
عن الخطأ فلا حاجة الى القانون اجاب بعضهم عنه باثبات ان الفطرة الانسانية غير كافية فثبت الاحتياج الى المنطق والشارح لما
رأى انه لا حاجة اليه قال ان التقرير المورد لاثبات الاحتياج الى المنطق كاف لا يحتاج في دفع الايراد الوارد عليه الى اثبات عدم
كفاية الفطرة الانسانية اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وان لم يثبت عدم كفاية الفطرة ثم ذلك
لان المراد بالاحتياج الى المنطق اما انه لولاه لا تنتفع او معنى الاحتياج في الجملة فان اريد الثاني فظاهر انه لا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة
لانها وان كفت فلا يضر الاحتياج بالمعنى المذكور اذ لا شك ان للمنطق دخلا في الجملة فثبت الاحتياج اليه في الجملة وكفى التقرير
وان اريد الاول فنقول سلمنا ان الفطرة الانسانية كافية لكن لا معنى لكفايتها الا ان يميز الخطاء عن الصواب والقشر عن اللباب و
ذلك لا يمكن الا بان يدرك الفطرة ان الخطأ في هذا الفكر باي سبب وقع ليجتنب منه في الفكر الآخر ومعرفة هذا من فروع المنطق
فالفطرة وان كانت كافية لكن يحتاج ح الى تحصيل طريق الخطأ والعصمة بالمنطق الا بدا فثبت الاحتياج الحقيقي اليه على كل تقدير
ومن ههنا اتضح ان قول الشارح اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف آه محمول على ما ذكرته وان هذا الكلام بتسليم كفاية الفطرة
الانسانية ومن ههنا يظهر لك امر آخر وهو انه خالف داب المناظرة حيث قدم الجواب بطريق التسليم على المنع والتي
هي منع للكفاية بسند وقوع الخطأ شائعا قوله اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة لان الاحتياج الى المنطق انما يثبت
بثلث مقدمات الاولى ان العلم منقسم الى التصور والتصديق الثانية ان بعض كل منهما نظري يحتاج الى النظر
الثالثة انه قد يقع فيه الخطأ وما في شرح المطالع من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق مستدرك ليس بصحيح قوله اما
حديث ان المنطق ليس كله بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه ولا نظريا والا لدار او تسلسل فبعضه نظري يكتسب من البعض
البديهي فانما اورده لدفع المعارضة المشهورة وفيه اشارة الى ان ايراده في المتون المبنية على الاختصار والاكتفاء
على المطالب ليس بلائق ففيه تعريض على متن الرسالة ومن تبعه حيث اورد هذا الحديث ويناسب هذا الحديث حديث آخر ذكروه
في الشروح وهو ان المنطق على ثلثة اقسام قسم منه بديهي وقسم منه نظري لا يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية جزئية
وقسم منه نظري يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعضهم الى الضرورية وقيل الى
المطلقة العامة وقيل الى الممكنة العامة والعاصم عن الخطأ انما هو القسمان الاولان اما القسم الثالث فليس بعاصم
ثم عصمة المنطق بالنسبة الى الخطاء الواقع في الصورة والمادة كليهما فان مبحث الصناعات كافل الخطاء المادي بانه
ضامن للخطاء الصوري ثم من قال ان المنطق ليس بعاصم عن الخطاء الواقع في المادة لم يعصم عن الخطاء في هذا الحكم قوله
فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا منع استلزام وقوع الخطاء الاحتياج الى القانون بسند ان الخطاء لما لم يكن
الا في فكر جزئي لم يحتج الا الى فكر جزئي ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الجزئية الفكرية ولا يثبت الاحتياج

الى المنطق الذى هو قانون كلى فانه مالم يعرف الطرق الجزئية لم يتميز القشر عن اللباب واجاب عنه المحقق الهروى بان
وقوع الخطأ بالفعل فى فكر جزئى يستلزم احتمال وقوعه فى الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية
وموادها على الوجه الكلى وانت تعلم ما فيه لان وقوع الخطأ بالفعل لا يستلزم الاحتمال فى كل الافكار ولو سلمنا فنقول المثبت للاحتياج
انما هو الوقوع لا مجرد الاحتمال ولئن تنزلنا عنه فاحتمال الخطأ فى كل فكر انما يستلزم الاحتياج الى طريق طريق لا الاحتياج
الى القانون كما لا يخفى **قوله** ولئن تنزلنا عنه فنقول آه هذا منع آخر وحاصله ان الاحتياج انما يلزم الى الاعم من الوجه
الكلى والوجه الجزئى واما الى الوجه الجزئى خاصة فكلا وحاشا ومن جبل المنعين منعا واحدا فقد ابعد كل البعد **قوله** وقوع
الخطأ بالفعل يستلزم آه اى وقوع الخطأ عن الفضلاء المتصدين للاحتراز عن الخطأ يستلزم عدم بداهة جميع الطرق
فمنع الاستلزام كما وقع من شارح المطالع بعيد عن الفضلاء **قوله** وقد بين آه وذلك لان العلم بحال الكلى من احوال
الجزئيات الذى هو الاستقراء والعلم الجزئى من حال جزئى آخر مندرج تحت كلية الذى هو التمثيل من الظنيات وانما المفيد
لليقين هو البرهان **قوله** وفيه نظر وله جواب نقل عنه هو انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا
فلا نسلم ان العلم اليقينى بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينا مع عدم الاستنباط
من الكليات والجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطأ الواقع فى الفكر فقد ثبت الاحتياج فى اكتساب المطالب
الى القانون لاصونية الذهن عن الخطأ فى الفكر وهذا القدر كاف للاحتياج انتهى قال البعض الافاضل قول الجواب محل مناقشة
لان كون العلم بالكليات اصون عن الخطأ فى الفكر غير بين ولا مبين سيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية اولية
اقول ليس مراد الشارح المحقق ان العلم بكل جزئى وان كان بديهيا من الكليات اصون عن الخطأ فان هذا شئ
لا يقول به العاقل فضلا عمن يشار اليه بالاصابع الانامل بل المراد به ان العلم بالجزئيات النظرية من قبل الكليات اصون
عن الخطأ من علمها بالجزئيات وهذا مما لا شك فيه فالايراد ليس بوارد **قال** وموضوعه لما فرغ من بيان
الحاجة المتضمن للتعريف شرع فى بيان الموضوع الذى به يمتاز العلوم بعضها عن بعض وههنا فوائد الفائدة
الاولى ان مسائل العلوم لا تتمايز الا بتمايز الموضوعات وأورد عليه ان التعريف بالرسم يستلزم العلم
بالخاصة وهى مما يفيد تمايز العلوم فى ما بينها قطعا فلا يصح القول بان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات
والجواب عنه ان تصور العلم بخاصة لا تتميز عن العلم الآخر فان بعض المسائل تكون مشتركة ككروية الارض فانها
من مسائل العلم الطبعى اذا استدل عليها بالبرهان اللمى ومن مسائل العلم الرياضى اذا استدل عليها بالبرهان
الانى وقد صرح به الشيخ الرئيس فى برهان الشفاء فبتصور العلم برسمه يعلم ان هذه المسئلة من علم كذا ولا
يلزم من ذلك ان لا تكون من علم آخر فاحتمل الاشتراك فلم يحصل التمايز بخلاف ما اذا حصل العلم بموضوعات العلوم فانه ح
يتمايز المسائل بعضها عن بعض ويعلم ان هذه المسئلة من مسائل هذا العلم بهذه الحيثية ومن مسائل ذلك العلم بتلك الحيثية ولا يجاب
بان المراد التمايز الذاتى والتمايز الذى يحصل من الخاصة خارجى لان التمايز الحاصل من الموضوع ايضا خارجى فان قلت
قد صرحوا بان الموضوع جزء من العلم حيث قالوا اجزاء العلوم ثلثة فيكون التمايز الحاصل من الموضوع ذاتيا قلت قد حقق المحقق

الجرجاني في بعض تصانيفه بان ذلك محمول على التجوز ومن ههنا ظهر انه لا حاجة الى ان يقيد التمايز بزيادة التمايز لدفع الايراد المذكور كما صدر من السيد الشريف في حواشي شرح الشمسية الفائدة الثانية انه لا يجوز تشارك العلوم في موضوع واحد فانهم لما حاولوا معرفة الحقائق وضعوا اشياء وبحثوا عن الاعراض الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متنوعة متحدة في كونها من عوارض الموضوع وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يخطر بباله ومن هذا قيل ان العلوم تتزايد يوما فيوما ولا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن عوارضه ولو جاز تشارك العلوم في الموضوع الواحد كما اختاره صدر الشريعة في التنقيح لسند انه يجوز ان يكون لموضوع واحد عراض متنوعة يبحث عن بعضها في علم وعن بعضها في علم آخر وان اتحد الموضوع فان اختلاف العلوم كما انه يكون باختلاف الموضوعات كذلك يمكن ان يكون باختلاف المحمولات وذلك لان اختلاف العلوم باختلاف المسائل والمسائل كما انها مختلفة بموضوعاتها كذلك يمكن اختلافها بمحمولاتها للزم ان يكون كل علم علوما لانه ما من علم الا ولموضوعه اعراض متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متنوعة فلا ينضبط علم انضباطا كما لا يخفى ان شئت زيادة تحقيق هذه المطالب فليرجع الى كتاب البرهان من كتاب الشفاء الفائدة الثالثة ان حقيقة كل علم مسائله او التصديقات بمسائله وما ذكروه في الخاتمة من ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمبادي والمسائل فتسامح منهم بناء على شدة احتياج العلم الى الموضوع والمبادي والا فهما ليسا من اجزاء العلوم **قوله** موضوع العلم الخ قيل لما كان موضوع المنطق خاصا من مطلق الموضوع شرع في تعريفه وفيه ان توقف معرفة الخاص على معرفة العام انما هو اذا كان الخاص مدركا بالكنه والعام ذاتيا له والا فلا نعم معرفة المقيد تتوقف على معرفة المطلق قطعا وههنا ليس مقيد ولا مطلقا والفرق بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض والمطلق لا يجب حمله على المقيد وايضا الخاص صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فانه له صورة واحدة تفصيلية فتصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لا محالة فالاولى ان يقال لما كان التصديق بموضوعية المعلومات التصورية والتصديقية محتاجا الى تصور الطرفين شرع في تعريف الموضوع **قوله** ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فيه اشارة الى انه لا يوجد علم يبحث فيه عن عرض واحد لموضوعه ويدل عليه قولهم وصرائح كلامهم وان في هذا الاحتمال العقلي ثم المراد بالبحث عنها من حيث انها عوارض موضوع العلم فلا يرد انه يصدق على موضوع المسئلة وعلى الاعراض الذاتية **قوله** اي يرجع البحث اليها اشارة الى دفع دخل مقدر تقريره ان المتبادر من البحث عن عوارض الموضوع ان تجعل الاعراض محمولات لموضوع العلم وكم من مسئلة موضوعها نوعه وغيره ودفعه بان المراد بالبحث ليس ما فهمته بل معناه ان يرجع البحث اليها سواء كان الموضوع موضوع المسئلة او غيره وسواء كان عوارض موضوع العلم محمولة او غيرها فان البحث كله يرجع اليها البتة **قوله** يلحق الشيء لذاته ليس المراد منه ان يلحق لنفس الشيء من حيث هو هو ولمقتضيه حتى يكون من مقتضيات الموضوع فيرد انه يلزم ح ان يتحقق العرض الذاتي كلما تحقق الموضوع لانه من لوازم ذاته وليس كذلك وكذا ليس المراد منه ما يلحق الشيء لذاته بلا حيثية خارجية فانه ما من علم الا وقد اخذ موضوعه مع حيثية ففي العلم الالهي جعل موضوعه الموجود مع حيثية الوجود فيبحث عن عوارضه اللاحقة له بهذه الحيثية العامة من غير خصوص مادة دون مادة واما ما سواه من العلوم فلا بد فيه من الحيثيات الزائدة على الوجود

فيه لئلا يلزم الاختلاط بل المراد منه ما يلحق الشيء ويعرضه لذاته اي لا بواسطة في العروض مع الواسطة في الثبوت بما قد يشيها او مع
ان يكون كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا والمراد من لحوق الشيء بالامر المساوي تحقق احد المتغيلين بشرط التساوي فما يعرض
الشيء بواسطة الاعم والاخص او المباين من العوارض الغريبة هذا عند القدماء واكثر المتاخرين في اما البعض المتاخرين فعدّوا
العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا في الاعراض الذاتية دون العارض بواسطة الجزء الاخص قس من ههنا ان تعريفهم
العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لما يساويه يقتضي العموم مع ان الخلاف في العارض بواسطة الجزء الاخص في
انه عرض غريب قد دفع ذلك مما بينا ان قول الشارح على ما ذكر المتاخرون الظاهر انه متعلق بتعريف العرض الذاتي والمراد منه اكثرهم
لا كلهم حتى يرد انه جعل مذهب المتقدمين مذهب المتاخرين **قوله** اما بان يجعل موضوع العلم بعينه آه و يزاد على ما ذكروا البحث
عن جزء موضوع العلم فانه قد يكون البحث من جزء موضوع المسالة فيجعل موضوع المسالة ما هو عرض ذاتي له كالبحث الواقع
عن احوال الصورة الجسمية والهيولى في علم الطبيعي والبحث عن جزء نوع موضوع العلم فانه قد يجعل جزء نوع موضوع العلم
موضوع المسالة الا ترى الى انه يبحث في العلم الطبيعي عن احوال الصورة النوعية التي هي جزء للجسم العنصري الذي هو
نوع موضوع العلم **قوله** في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي ونحوه في قولهم كل جسم فله شكل طبيعي وغير ذلك **قوله** ويثبت له ما هو
عرض ذاتي له آه اورد الشارح في جميع الصور لفظ الاثبات للاشارة الى ان مسائل العلوم لا تكون الا حمليات موجبات
والشرطية مؤولة الى الحملية والسوالب مرجعها الى الموجبات لانه يعتبر فيها سلب المحمول فتصير موجبة محمولها سلب صرح به
حواشي شرح المطالع **قوله** او يجعل عرضه الذاتي آه فموضوع المسالة اما هو موضوع العلم او نوعه او جزئه او عرضه الذاتي او نوعه
او قد تركب من موضوع العلم والعرض الذاتي ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتي وعرض ذاتي لعرض ذاتي آخر مع المعروض
والامثلة الكل ظاهرة على المفتش **قوله** فقولهم ما يبحث فيه آه اشارة الى دفع ما يرد على تعريفهم بانه لا يصح فانه مقتصر على البحث
عن عوارض موضوع العلم مع انه يبحث في العلوم عن غير ذلك ايضا كما عرفته فهذا القول تفصيل لما اوله به اولا **قوله** اذ لا ريب
في انه يبحث في العلم آه قال البعض الافاضل فيه انه يجوز ان يكون البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلوم
واقعا على سبيل التطفل انتهى اقول لا يخفى على من تتبع كتب الفن ان المسائل التي يكون موضوعها نفس موضوع العلم تكون
قليلة جدا وكثيرا ما يبحث عن عوارض الانواع اما الاجزاء او الاعراض فيلزم استطراد اكثر العلم وفيه بعد لا يخفى **قوله** بعد ما عرف الشيخ
في الشفاء آه قال الشيخ في الشفاء لكل واحد من الصناعات مباد وموضوعات ومسائل ثم الموضوعات هي الاشياء التي
يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية فالضمائر ترجع الى الموضوعات والشارح قد نقل بعضه
قوله يمكن ان يكون قوله آه يشير الى ان ههنا احتمالا آخر ايضا وهو كون العطف تفسيريا **قوله** او مبني على الفرق آه حاصله انه كما ان موضوع
المسالة قد يكون غير موضوع العلم كنوعه وجزئه وعرضه كذلك يكون محمول المسالة غير محمول العلم فمحمول العلم هو المفهوم المردد بين محمولات
المسائل لانه لا يخلو من واحد منها فالمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم وطريقه ان يؤخذ كل قسم ويجعل محمولا للموضوع ولا يلزم
ان يكون المبحوث عنه في العلوم امورا عينية حتى يرد عليه ان المفهوم المردد انتزاعي لا ينبغي ان يجعل مبحوثا عنه في العلوم
نعم يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات ولا ضير فيه فان من قال بالفرق قد التزم وشهادة

الوجدان يحجله بخلافه لا تسمع **قوله** فان قلت لا حاجة الى ذلك آه مدار الشبهة على توهم ان الكلام في العارض الاخص
فمحاصله انه لا يجب ان يشمل العرض الذاتي جميع افراد موضوع العلم حتى يرد عليه انه قد يبحث في العلوم عن العوارض
التي هي اخص من موضوع العلم فلا يكون البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم بل المعتبر في العرض الذاتي شموله
لجميع افراد الموضوع اما بالانفراد او مع المقابل فالعوارض التي تجعل محمولات المسائل التي تكون اعراضا ذاتية لانواع
موضوع العلم وهي اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كانت اخص منه فان الاخصية لا تضر وحاصل الجواب ان
العوارض التي تعرض موضوع العلم بعد كونه نوعا ولا تعرضه لنفسه عوارض غريبة فكون الخاص عارضا ذاتيا مسلم
لكن ما لم يعرض بواسطة الاخص والا فلا يكون عرضا غريبا كما هو مصرح في كلام الشيخ ثم لما ورد عليه ان الشيخ انما
اخرج العارض بواسطة الاخص من بعض اقسام العرض الذاتي لا من مطلق العرض الذاتي فالاستناد بكلام
الشيخ ليس بصحيح اجاب عنه بقوله قلت هذا الكلام الخ وباقي الكلام واضح **قوله** ولا شك آه لا شك ان هذا الكلام
في غير موقعه وموضعه قبل هذا الكلام فتفكر هذا **قال المؤلف** هذا آخر ما تيسر لي في هذا المقام وكان اختتام
هذه الحاشية النافعة في شهر ربيع الآخر سنة ١٢٨٤ﻫ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية
على صاحبها افضل الصلوة والتحية في الوطن هو المصر المعروف بلكنؤ من بلاد الهند وكان عزمي ان اكتب
تعليقا على حاشية الجلال تماما لكن هموم الاحزان والسفر من الوطن الى المصر المعروف بحيدرآباد
حفظها الله من البدع والفساد من مملكة الدكن والبعد عن الاقارب والاقران اقعدني عن ذلك والمرجو
ممن له عين الحقيقة البصيرة ان لا ينظر بعين الحسد والكدورة فان الحسد لما يبدأ بصاحبه فيقتله وكفى للحاسد
ما في آخر سورة الفلق من الزجر والقلق وسيقبلها من له فهم سليم وذهن مستقيم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
وهو ذو الفضل العظيم وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت

خاتمة الطبع حامدا ومصليا ومسلما يقول الراجي عفو ربه الباري **محمد يوسف** الانصاري لما كانت الحاشية الجلالية
على التهذيب مشتملة على الاسرار الخفية وحسن الترتيب رفع استارها الى مقام درسها وحيد زمانه وفريد اوانه عمي واستاذي مولانا ابو الحسنات
محمد عبد الحي اللكنوي غفر له الله القوي **بالتعليق العجيب** الذي هو كاسمه عجيب وغريب فالطبع مرة خامسة
بعد لم تبق نسخها المطبوعة مرارا سابقة بحسب مشورة المولوي السيد محمد **خادم حسين** صين من الشين
في المطبع اليوسفي الواقع في بلدة لكنو في ربيع الاول سنة حادي عشر بعد
الالف وثلث مائة من هجرة النبي المبجل عليه وعلى آله
افضل الصلوات واكمل التحيات
فقط

القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المؤلف والبسيط

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف لا نحمد من اخرجنا من الليس الى الايس وكيف نحمد من عجز عقولنا الى احاطة ثنائه عن العكس وكيف لا نصلي على من صلاه لما تعلق بنا الجعل وعند شدائد الحشر نوال اللهم صل عليه وعلى آله خير الآل الذين شمروا الذيل لقمع بنيان الكفر والضلال وبعد فيقول المفتاق الى رحمة ربه الكريم محمد عبد الحليم بن مولانا محمد امين الله الانصاري اللكنوي قدس اسراره الله القوي قد التمس مني بعض الاحباب وخلص الاصحاب المولوي محمد علي الله دادفوري صانه الله عما ان احرر رسالة في تحقيق الجعل منطوية على حل قول احمد من حاشية الزاهد على حاشية الجلال فحررتها مع تشتت البال لغاية الاستعجال وسميتها بالقول المحيط فيما تعلق بالجعل المؤلف والبسيط ورتبتها على مقدمة والقولين متمسكا بحبل خالق الثقلين من الصواب في كل مرام باب انما هو من شان من ليس له الا الصواب مقدمة في تعيين الجاعل تحجب ان يذكر بان الجعل والايجاد مختص بجناب الحق تعالى عن النقائص والرذائل وبعض السفهاء قالوا ان وجود العالم من غير سبب جاعل بالبخت والاتفاق واستدلوا عليه بان تاثير المؤثر اما في حال وجود المتاثر فيلزم تحصيل الحاصل او في حال عدمه فيجتمع النقيضان قال المحققون ان هذا من اضعف شبه تمسك السفهاء وقد اعتمدوا عليه ولم يفهموا انه يرد عليهم بادنى تغيير بان يقال حصول الشيء بعد عدم الحصول اما في حال الحصول فيلزم حصول الحاصل او في حال العدم فيجتمع النقيضان فما هو جوابهم فهو جوابنا والجواب التحقيقي انه فرق بين تاثير المؤثر في زمان وجود المتاثر وتاثيره بشرط وجود المتاثر وتحصيل الحاصل انما يلزم على الثاني ونحن لا نقول به بل نقول ان تاثير المؤثر في زمان وجوده و قد حصل بهذا التاثير لا الوجود الذي وقع التاثير في زمانه فعليك التفكر بالفكر الصائب ثم اتفق المتكلمون والصوفية ومحققوا الحكماء على انه لا خالق الا الله وما نرى علا في الظاهر فانما هي روابط وشرائط ليست مؤثرة وموجدة فان الوجدان السليم شاهد على ان ما لا امكان ليس فيه جهة التاثير واما المعتزلة فيقولون ان افعال العباد شرا كان او خيرا مخلوقة للعباد وبعض الفرق الاخرى قالوا ان افعال العباد من الشرور مخلوقة للعباد ولنا نصوص قاطعة من الكلام الرباني كما قال الله تعالى والله خلقكم وما تعملون والكتب الكلامية مشحونة بابطال مقالات المخالفين وقال ابو البركات البغدادي ان الحكماء نسبوا المعلولات التي هي في المرتبة الاخيرة الى المتوسطة

المتوسطة الى الغاية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول وجعل المراتب شروطا معدة للافاضة وقال بهمنيار في التحصيل ان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه من معنى ما بالقوة فالحق ان الايجاد مختص بالواجب والمحتاج في الوجود الى الغير كيف يفيد الوجود للغير ومحققوا الصوفية الصافية قالوا انه لا جعل ولا ايجاد بالمعنى الذي تخيلت فيه العامة من الحكماء بل الخلق مظاهر والحق هو الظاهر وكل شيء هالك في حد نفسه الا وجهه وليس شيء ما موجودا بل الموجود هو الواحد الاحد واطلاق الوجود على الخلق كاطلاق الشمس على الماء المتسخن بالشمس لوقوع اثر الشمس وظلها على الماء وهذا هو المراد بالجعل الوارد في كلمات الحق تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وليس بين الخلق والحق اتحاد ولا حلول كما قال الشيخ الاكبر محي الدين ابن العربي قدس سره ومن قال بالحلول فهو من اصحاب الفضول ومن قال بالاتحاد فهو من ارباب الالحاد وهذا الامر لا يفهمه اهل الظواهر بل يعرف بالشهود والعرفان لمن وفق له وتفصيل الكلام لا يسعه المقام **القول الاول** يشتمل على كلامين **الكلام الاول** في تبيين المذاهب في الجعل فالمشهور مذهب الاشراقية والمشائية وتحرير محل النزاع بينهما ان اثر الجعل بالذات اما ان يكون نفس الماهية واما الوجود واتصافها به فاثران بالتبع فالجاعل جعل الماهية فلا يكون تحته الا المجعول فقط ابدعه الجاعل وعبر عن تلك المرتبة المجعولة بتقرر الذات وقوام الماهية وفعلية الماهية ولها تقدم على الوجود لا تقدما انفكاكيا بل تقدما بالماهية وعند بعض المعتزلة تقرر الماهية منفك عن الوجود والكلام مشحون بابطال هذا الكلام واما ان يكون مفاد الهيأة التركيبية الحملية فمعناه جعل الشيء شيئا وتصييره اياه فيكون تحته مجعول ومجعول اليه الاول الجعل البسيط والثاني جعل مؤلف فالاشراقية اختاروا الجعل البسيط وقالوا الجاعل يجعل نفس الماهية واليه الاشارة في كلام امير المومنين الخليفة الرابع بالحق رئيس الطريقة علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ع هو الذي انشأ الاشياء مبدعا فان مبدعا حال من ضمير انشأ لا مفعول ثان والا لكان مبدعه وفي شعر الحافظ الشيرازي شعر گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم * گفت آن روز که این گنبد مینا میکرد * حیث قال این گنبد مینا میکرد ولم یقل این گنبد را مینا میکرد واما المشائية فاشرب في قلوبهم الجعل المؤلف وقالوا الجاعل يجعل الماهية موجودة فاثر الجاعل هو مفاد الهيأة التركيبية واما الشيء والوجود فهما طرفاها فاثران بالتبع وهذا على المشهور وقال رئيس المتاخرين ان القائلين بالجعل المؤلف بعض اتباع المشائية وقال المحقق الطوسي ان الحكماء والفلاسفة لا ينكرون الجعل البسيط كذا قيل فتفطن ثم استدل كل من الفريقين على مختاره فالاشراقية واتباعهم استدلوا على الجعل البسيط بدلائل منها ان كل ما فرض اثر الجاعل موجودا كان او اتصاف الماهية بالوجود او الاتصاف بالاتصاف يكون ماهية من الماهيات فينتهي القول بالمؤلف الى البسيط فهو الحق وفيه وهن من وجوه الوجه الاول ان الوجود والاتصاف به او الاتصاف بالاتصاف ليس ماهية خارجية فانها اعتباريات ذهنية والقائل بالجعل البسيط انما يقول بجعل الماهية الخارجية فلا يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط ولا يذهب عليك ان الضرورة حاكمة بعدم التفرقة بين الوجود الخارجي والذهني في المجعولية وعدمها فالتخصيص تحكم وان اختلج في صدرك ان المجعول هو الممكن والممكن يكون موجودا خارجيا فادفعه بانه شاع بينهم اطلاق الممكن على الموجود في نفس الامر وان لم يكن موجودا خارجيا على ما افاده المحققون والوجه الثاني ما اورده رئيس المتاخرين في الافق المبين بما حاصله ان اثر الجعل البسيط ماهية ملحوظة بالاستقلال واثر الجعل المؤلف معنى رابطي بين ذات الممكن والوجود ملحوظ على انه غير مستقل آلة لملاحظة حال الطرفين وهو اتصاف الماهية بالوجود واذا لوحظ بالاستقلال لا يصلح لتعلق الجعل المؤلف كما ان النسبة التامة الجزئية من حيث انها ملحوظة بالاستقلال لا تصلح لان تكون متعلقة التصديق ولا يخرج بذلك ماهية الاتصاف عن الحاجة في ثبوتها الى الجعل المؤلف بل هو مبني الافتقار اليه بالذات داخل في متعلق الجعل بالعرض كالبيعة انتهى

الجعل المؤلف الى البسيط وآنا نذهب عليك ان الاستقلال وعدمه تابعان للالتفات اللحظي واثر الجاعل ليس تابعاً لحاله فليس مدار الخلاف بين القولين بالجعل البسيط والجعل المؤلف على الاستقلال وعدمه كما ظن رئيس المتاخرين بل اثر الجعل البسيط عند القائلين نفس الماهية مع قطع النظر عن خلط الوجود مستقلة كانت كماهية الانسان وغير مستقلة كالمعاني الحرفية الحاصلة في الذهن عند تعقلها لكنها البسيطة كانت كالعقول والافلاك والعناصر او مركبة كالمركبات العنصرية واثر الجعل المؤلف عند القائلين به هو اختلاط الماهية بالوجود والماهية كانت المراد بالاختلاط ما هو في مرتبة الحكاية فانها تابعة للحاكي مع الاثر يتم لو فرض عدم الحاكي او عدم حكاية ايضاً بل المراد بالاختلاط ما هو في مرتبة المحكي عنه لانهم يقولون ان اثر الجاعل هو مفاد الهيئة التركيبية فاحسن اعمال الروية ولا تركن الى الاقوال الواهية والوجه الثالث ما افاده السيد الهروي في حاشيته على شرح المواقف بقوله انما يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط لو كان ههنا شيء واحد تعلق الجعل به بالذات وهو غير مسلم فانه يجوز بناء على تقدير الجعل المؤلف الاعتبية ان يتعلق الجعل بها اولاً وبالذات وباجزائها ثانياً وبالعرض انتهى ما قال بعض المتاخرين من ان قول السيد الهروي غير مستقيم اذ كل الغرض ان الهيئة وغيرها شيء واحد انما يحصل التكثر بالتحليل نعم لا يلزم تعلقه بالماهية من حيث هي هي ففيه ان المراد في قول السيد الهروي بالشيء الواحد هي الماهية التي هي مجعولة عند القائلين بالجعل البسيط التعريفية المقام فالغرض نفي هذه الماهية لا نفي مطلق الشيء فتفكر ومنها ان الجعل بالذات لا بد له من ان لا يكون تابعاً لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع ضرورة وقد مر ان النسبة عليه ايضاً والوجود امر اعتباري كذا الاتصاف به فلا يكونان صالحين لان يكونا اثر الجعل فلم يبق الا الماهية العينية وفيه المطلوب ان الافق المبين في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها بها ويحملها عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد تقوم بها فيصح الحمل انتهى وفيه ان القدر الضروري هو كون المجعول امراً عينياً واما المجعول اليه فقد يكون امراً اعتبارياً كما تقول جعلته فوقاً او تحتاً وهذا حاصل على تقدير الجعل المؤلف ايضاً والقول ان اصحاب الجعل المؤلف لا يقولون ان الماهية مجعولة حتى يكفي كونها عينية بعيد عن العقول عن اقوالهم فتذكر ما قد سبق منا قال الفاضل السنديلي ان من ان الانتزاعي يكون ليسية في الخارج وان كان مغاير النحو اليسية الماهيات المستقلة والا لزم ارتفاع النقيضين لانهما قد يكونان متنزهين عما يحكم به العقل السليم كيف لو كان للانتزاعي ليسية في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع ما عداه من الاشياء اللامتناهية نسبة واقلها المغايرة والكلام باطل وكذا الملزوم وارتفاع النقيضين بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقاً للحكاية عنه ونفس الامر مستحيل لا بمعنى ان يكونا معدومين من الخارج ولعدم وجود الانتزاعي في الخارج ادلة لا تحتملها هذه الرسالة فاطلب من المبسوطات ومنها ما اورده السيد الهروي في حاشيته على شرح المواقف بقوله الجعل اما يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض او لا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول ثبت المدعي وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو ممكن والوجدان السليم يحكم ببطلانه كيف وكل شيء ما خلا الله باطل فتدبر لعله يحتاج الى لطف القريحة انتهى منه اما اولاً فبانا نختار الشق الثاني اي تعلق الجعل بالماهية بالعرض ونريد به الوساطة في العروض فان الجاعل جعل الاتصاف وهو منسوب الى الماهية من حيث هي ايضاً لا ارتباط بينهما وتقدمها بالذات على بالعرض مع الوساطة في العروض ممتنع فان اتصافها بالعرض بالصفة هو بعينه اتصافها بالذات كاتصاف جالس السفينة بالحركة حال حركتها كذا اورده بعض المستعدين ولك ان تقول ان هذا الشق اي تعلق الجعل بالماهية بالعرض بمعنى الوساطة في العروض يحل الى الشق الثالث اي لا يتعلق الجعل بالماهية اصلاً واما ثانياً فبانا نختار الشق الثاني هو الماهية من حيث هي هي وان تقدمت على الماهية المخلوطة بالذات لكنها متاخرة عنها جعلاً ولا ضير في تقدم الشيء على الشيء ذاتاً وتاخره عنه وصفاً وهذا ما افاده جد جدي رئيس المحققين قدس الله اسرارهم واما قال افضل العلماء من ان تاخر نفس الماهية عن الماهية المخلوطة بالوجود

في حكم الجعل يستلزم ان يكون فعلية المنضم اليه متاخرة عن انضمام المنضم وهو صريح البطلان اقول لا معنى للانضمام على هذا التقدير ففيه ان هذا
الايراد مبني على انضمام الوجود وقد عرفت انه انتزاعي ومنها ما في بعض الرسائل من ان تقرر الماهية لما تفرع على الوجود في الواقع فكيف يصح تقدمها
بحسب اللحاظ النفس الامري ففيه ان التقدم بحسب الماهية لا يستدعي الانفكاك بينهما في الواقع فكون الشيء معروضا هو التقدم وكون الشيء
عارضا هو التاخر فالماهية متقدمة بهذا المعنى والوجود متاخر وليس العكس والتقدم بهذا المعنى لا ينافي تاخر الماهية في كونها اثر الجعل فمن فهم
المنافاة لعله ما فهم التقدم بالماهية واما ثالثا فبانا نختار الشق الثالث ولا يلزم استغناء الممكنات فان الماهية ليست بممكنة عند المشائين فان الامكان
من عوارض الاختلاط لا من عوارض نفس الماهية عندهم فتدبر ومنها ما في الافق المبين من ان الوجود حقيقة صيرورة الماهية وان نفس قوام الماهية
من حيث الصدور عن الجاعل مصحح حمل الوجود ومصداقه فلو استغنت من حيث نفس قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من حيث اصل
ذاتها فتخرج عن حد الامكان وهو باطل فهي تفتاق الى الجاعل من حيث نفس القوام واصل التقرر وفيه ما لا يخفى فيه قال السيد الهروي من ان
مصداق حمل الوجود وهي الماهية من حيث انها مستندة الى الجاعل اعم من ان يكون استنادها اليه من حيث هي هي ومن حيث الوجود فلو استغنت
عنه من حيث هي هي واحتاجت اليه من حيث الوجود لا يلزم حمل الوجود في مرتبة اصل الذات حتى تخرج عن حد الامكان لو سلمنا ان مصداق حمل الوجود
هو الماهية من حيث استنادها الى الجاعل من حيث هي هي فلا مرية في انها من حيث هي هي على تقدير الجعل المؤلف مستندة اليه وان لم تكن مستندة
بجعل مستانف لكونها اثرا له بالعرض ثم قال بعض المتاخرين ان الماهية لو كانت من حيث الذات مستغنية من الجاعل لكان مصداق حمل الوجود ذاتها
من حيث الذات فلا يتصور الاستناد والاحتياج الى الجاعل من حيث الوجود فتبصر وتفكر ومنها ان الفرقان الحميد ناطق بحقية الجعل البسيط حيث
قال عز من قائل وجعل الظلمات والنور حيث ترك المفعول الثاني ولا بد في الجعل المؤلف منه واما التاويل بان المفعول الثاني محذوف على ما جاء حذف
احد مفعولي جعل قليلا كما صرح به الشيخ الرضي فتقدير الآية حينئذ جعل الظلمات والنور موجودة او بان الواو بمعنى مع والنور بمعنى الوجود والظلمات
بمعنى الماهيات والتقدير جعل الماهيات مع الوجود فلا يخلو عن بعد فلا تبعد عن المرام واتبع احسن الكلام ان عورض بقوله تعالى جعل لكم الارض
فراشا فانه يومي الى الجعل المؤلف فاد فيها بان الاشراقية لا ينكرون استعمال لفظ الجعل بمعنى التصيير في كلام العرب بل انما ينكرون تخلل الجعل بين الماهية
والوجود وكون اثره بالذات الوجود او الاتصاف وهذا لم يثبت بتلك الآية ويمكن ان يقال ان جعل في تلك الآية بمعنى خلق وقوله فراشا
حال كما اشار الى الجعل المؤلف على ما في الجلالين وغيره وهكذا التاويل في كل ما يكون مثل تلك الآية ومنها ما اورده بعض العلماء من ان
الوجود المصدري نفس صيرورة الذات ووقوعها في ظرف ما لا امر زائد على نفس الذات ينضم اليها فجعل الاتصاف جعل صيرورة الذات
ووقوعها في ظرف ما فهو راجع الى جعل الماهية كما لا يخفى على المتامل فتامل ومنها ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده من انه لا معنى لمجعولية الاتصاف
الا مجعولية منشأ ما اذ لا تقرر ولا قوام للانتزاعي الا بحسب المنشأ فاثر الجعل حينئذ يكون تقرر مصداقه الذي يصح عنه الحكاية بقولنا الماهية
موجودة وليس اثره وجود الاتصاف ونحوه فانه فرق بين ان يكون الاتصاف متحققا في الخارج وبين ان يكون الشيء متصفا بالوجود في الخارج
وليس شيء يصلح للمصداقية سوى الماهية فتكون هي اثر الجعل لا غير وفيه قدح من جهتين الاول ان منشأ انتزاع الاتصاف ليس تقرر الماهية و
فعليتها حتى يتقرر الجعل البسيط بل المنشأ نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل اللهم الا ان يقال ان هذه الحيثية حيثية تعليلية لا توجب
التعدد في المصداق فان شانها الخروج والثاني ان للماهية في مرتبة التقرر اعتبارين اعتبار انها متقررة في نفسها وبهذا الاعتبار لا تعلق لها
بالجعل لذاتها واعتبار انها منشأ لانتزاع الوجود الانتزاعي وبهذا الاعتبار يتعلق بها الجعل فلا اثر للجعل البسيط بل ثبت الجعل المؤلف وهذا بعينه ... تمام الكلام

بدون تغاير الملحوظ والمعنون يستوجب اختلاف الاحكام وفيه تأمل فتامل ومنها ان مجعولية الاتصاف لا تتصور الا بان تكون الصفة امرا عينيا فالجاعل
عند جعل الماهية متصفة بالوجود اما ان يجعل الوجود موجودا قائما بالمجعول كالمسود يجعل السواد قائما بالاسود فيلزم ان يكون للوجود وجود ويتسلسل واما
ان يجعله موجودا فهو كما كان فالصادر من الفاعل ليس الا نفس الماهية العينية وفيه ان هذا الدليل المبني على ان الاتصاف منحصر في الاتصاف الانضمامي الخارجي
وعلى ان الاحتياج منحصر في الاتصاف بالاوصاف العينية وكلا الحصرين يقبلان المنع فلا تجعل ومنها ان محصل الجعل المؤلف تعلق الجعل بالنسبة التشخصية
التي هي في درجة المحكي عنه على ما قدمر فالمراد منه اما جعل هذه النسبة التشخصية فهو باطل والا يلزم تخلل الجعل بين الشئ ونفسه وهو غير معقول او جعل تلك
النسبة التشخصية المفروضة موجودة فتحققت نسبة اخرى هي متعلق الجعل حقيقة وهي نسبة الوجود الى تلك النسبة فينتقل الكلام الى هذه النسبة
الثانية وهكذا فيلزم تسلسل النسب فلا يكون شئ من النسب الغير المتناهية مجعولة بالذات فلا يكون شئ منها مجعولة بالعرض لامتناع تحقق ما بالعرض
بدون تحقق ما بالذات فلا مصير لهم الا الى القول بان المراد منه جعل تلك النسبة باخراجها من الليس الى الايس في مرتبة التقرر والفعلية فهو الجعل البسيط وفيه انه
ليس هو الجعل البسيط فان الاثر فيه بالذات الماهية مع قطع النظر عن الخلط وتلك النسبة وان كانت ماهية لكنها ليست مما نحن بصدده فتدبر ومنها
ان جعل الشخص هو جعل الطبيعة فان الشخص عين الطبيعة انما الفرق بمجرد الاعتبار فاذا تعلق الجعل بزيد بسيطا كان او مركبا تعلق بالانسان بالضرورة وليس جعل
شخص جعل شخص آخر فليس جعل زيد جعل عمرو بعينه وهذا من الفطريات واذا عرفت هذا فاذا فرض تعلق الجعل بالنسبة التشخصية الرابطة بين زيد ووجوده مثلا فلو لم
يتعلق الجعل بماهية النسبة لما لزم جعل الشخص بدون جعل الكلي هف ولو كانت نفس الماهية مجعولة فالجعل البسيط وهو المطلوب او مؤلف فالمجعول ماهية النسبة
موجودة فاثر الجعل هي نسبة رابطة بين ماهية النسبة ووجودها وهذه النسبة فرد من ماهية النسبة مغاير للنسبة المفروضة اولا بين زيد ووجوده وجعل احد
الفردين من الكلي ليس جعل الفرد الآخر منه على ما تقرر ولا يذهب عليك ان هذا الدليل قريب المأخذ من الدليل السابق عليه فالايراد عليه هو الايراد عليه فتدبر فان قلت
لما كان اثر الجعل بالذات عند الاشراقية نفس الطبيعة من حيث هي هي فلا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها ماهية بشرط شئ وهو خلاف صريح الحكم قلت
التشخص عند المحققين عبارة عن الطبيعة المعروضة للتشخص بخروج القيد والتقييد عن الملحوظ ودخولهما في اللحاظ فالطبيعة نفسها وان كانت كلية
لكنها جزئية باعتبار اللحاظ فالجزئي اي الشخص حينئذ عين الطبيعة فمجعولية الطبيعة بالذات عين مجعولية التشخص فلا يلزم الخلاف نعم لو كان التشخص عبارة عن
الطبيعة مع التشخص بدخول القيد في الملحوظ كما هو مشرب البعض فلا يتعلق الجعل البسيط بالذات بالشخص لكنه لا اعتداد له على راي المحققين والتفصيل في حاشيتنا
المسماة بالقول الاسلم لحل شرح السلم ان شئت الاطلاع فارجع اليها واما المشائية فاستدلوا على مذهبهم بدلائل الاول ان علة الاحتياج الى
الجاعل هو الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية اعني كيفية النسبة فالمجعول هو الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي فليس الاثر بالذات
هو الا الاتصاف ومفاد الخلط لا الماهية من حيث هي فدار الحق على الجعل المؤلف ولا يخفى ما في هذا الدليل فانا لا نسلم ان الامكان هو كيفية نسبة الوجود الى
الماهية بل الامكان عبارة عن صلاحية الماهية للمعلولية فحينئذ يكون الاثر بالذات هي نفس الماهية فان الامكان من صفاتها وهو علة الاحتياج
الى الجاعل فدار الحق على البسيط ولو سلمناه فلا نسلم ان الامكان بهذا المعنى المسلم علة الاحتياج بل علة الاحتياج هو نفس صلاحية الماهية
للمعلولية ولو سلمناه فلا نسلم انه علة لاحتياج الماهية اليه مطلقا بل هو علة لاحتياج الماهية اليه باعتبار الوجود فلا يلزم رفع احتياج الماهية
من حيث هي هي الى الجاعل كيف ولها في كل مرتبة احتياج فتدبر ولو سلمناه فنقول يجوز ان يكون الاحتياج بطريق خاص وهو ان يكون
المتبوع اعني الماهية محتاجا الى الجاعل واثرا بالذات والتابع اعني الوجود والاتصاف به محتاجا اليه واثرا له بالتبع فتقرر البسيط فان
قلت انه قال بعض المتكلمين ان علة الاحتياج الى الجاعل هو الحدوث لا الامكان فهو حق ام فيه شئ قلت فيه شئ على ما افيد

من بعض تحریرات عمی الاستاذ العلامة ادام اللہ علوہ ومجدہ وہو ان الحدوث لو کان علة للاحتیاج الی الجاعل کان الوجود بعد الحدوث بلا علة اذ لا یطلق علیہ المحدث مع ان الممکن لیس بمنسلخ بالنظر الی نفس الذات عن الضرورة الطرفین فلا بد من علة والا لزم الترجیح بلا مرجح وان الوجوب والامتناع بنفس ذاتہ علة تامة للاستغناء عن الجاعل وانتفاء العلة التامة علة تامة لانتفاء المعلول فانتفاء الوجوب والامتناع یکون علة تامة لانتفاء الاستغناء ونفی الاستغناء عبارة عن الافتقار والا یلزم ارتفاع النقیضین مع ان انتفاء الوجوب والامتناع عبارة عن لا ضرورة الفعلیة واللافعلیة وان ہذا الا ہو الامکان فیکون الامکان علة للاحتیاج لا الحدوث فتامل وتحمل والثانی ان الجعل یستدعی المجعول والمجعول الیہ لیسا الا فی الجعل المؤلف وفیہ ان استدعاء الجعل مطلقا لہما ممنوع فالبسیط یکتفی علی المجعول فقط والثالث ان الجاعل لا یجعل الماہیة ماہیة والا لزم المجعولیة الذاتیة سوا الجعل الوجود فانہ امر انتزاعی کاثر الجعل الا بان یکون امرا عینیا فلم یبق الا الاتصاف فہو اثر الجعل وفیہ ان الاتصاف ایضا انتزاعی فلا فرق بینہ وبین الوجود وان قیل ان الاتصاف وان کان انتزاعیا لکن منشاہ امر عینی قیل کذا منشأ الوجود فلا فرق فاثر الجعل یکون ہو الماہیة لا بمعنی ان الجاعل یجعل الماہیة ماہیة حتی یلزم المجعولیة الذاتیة کما فہم المستدل بل بمعنی ان الجاعل یقرر الماہیة ویخلق سنخ قوامہا ویبدعہا من لیعة الیس بطلان الذات الی صفة الایس وتقرر الحقیقة فلا ینافی ما تقرر ان ثبوت الشیئ لنفسہ ضروری فکیف یتخلل الجعل بین الماہیة ونفسہا حتی یتقرر الجعل البسیط وزیف بانہ مبنی علی عدم تصور الجعل البسیط فان المتخلل ہو المؤلف لا البسیط فاثرہ نفس الماہیة علی التحقیق الذی مر آنفا والخامس ما اوردہ المحقق السندیلی رح وہو یقتضی تمہید مقدمات الاولی ان المصداق لہ معنیان الاول المحکی عنہ ومطابق القضیة والثانی آلة صدق الحمل ای ما یکون علة لصدقہ بحیث لو لم یتحقق لم یصدق القضیة والثانیة ان الماہیة من حیث ہی محکی عنہا لحمل الذاتیات اما فی حمل العوارض فالمحکی عنہ الماہیة مع معنی زائد انضمامی او انتزاعی والثالثة ان مجعولیة کل مرتبة تابعة لمجعولیة المحکی عنہا ولا تکون تابعة لمجعولیة ما لیس بمحکی عنہ واذا تمہدت ہذہ المقدمات الثلث فنقول الماہیات یعبر عنہا بالفعلیة والتقرر وغیرہما ویجعلونہا اثر الجعل البسیط اما ان یکون المراد بہا نفس الماہیة من حیث ہی فہی محکیة عنہا لحمل الذاتیات علی ما فی الثانیة فیکون جعل الذاتیات فی جعلہا علی ما فی الثالثة ولیست بمحکیة عنہا لحمل الوجود وغیرہ من العوارض علی ما فی الثانیة فلا یکون جعل الوجود وغیرہ من العوارض فی جعلہا بل یحتاج الی جعل مستانف علی ما فی المقدمة الثالثة وہو خلاف صرائح الاشراقیة او ان یکون المراد بہا نفسہا مع خلط امر زائد فیرجع الی الجعل المؤلف ولا یذہب علیک ان المقدمة الثانیة تنافی ما قال فی ذلک المحقق فی موضع آخر من ان مطابق الحمل فی الوجود والذاتیات معا ہو الماہیة المتقررة ومع قطع النظر عن المنافات نقول ان عدم کون الماہیة من حیث ہی محکیة عنہا العوارض فی الملاحظة التی ہی موجودة فیہا من حیث ہی ہی مسلم کیف ولیس فی ہذا اللحاظ سواہا ولکن لا یوجب ہذا عدم کونہا محکیة عنہا لبعض العوارض فی الواقع لان امکان انفکاک مفہوم عن آخر فی بعض الملاحظات لا یستلزم امکان الانفکاک بینہما فی المواطن لنفس الامریة کذا قیل فتدبر والسادس ان الجعل المؤلف ہو مختار الشیخ الرئیس فانہ سئل حین اکل المشمش عن مجعولیة الماہیة فقال ما جعل الجاعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا ویمکن ان یقال ان ہذا القول لا یدل علی انہ مختار المؤلف لم لا یجوز انہ اعرض عن بیان البسیط لغموضہ فان قلت ان الشیخ ما اعرض بل نفی جعل الماہیة صریحا قلت انہ نفی الجعل البسیط بل نفی الماہیة ماہیة وہو منفی عند قائلی الجعل البسیط ایضا علی ما قد مر والسابع ان کل مفہوم زائد علی الماہیة یکون ثبوتہ لہا من تلقاء العلة علی ما تقرر عندہم ولہذا عرفوا العرضی بما یعلل والذاتی بما لا یعلل والوجود زائد علی ماہیات الممکنات علی ما تقرر فی الالٰہیات فلو لم یکن ثبوتہ لہا محتاجا الی علة بما علة یبطل ما تقرر عندہم وفسد التعریفان المذکوران فلا بد من ان یکون اثر الجعل الاتصاف ولا یذہب علیک ان ہذا الدلیل لا یفید التحقیق انما ہو جید

فيفيد الزام الخصم وثبت اعترافه بما ذكر من المتقرر وقد ينقض ثبوت الامكان للممكن فانه زائد على الممكن ثابت له بالذات لا من تلقاء العلة فانه قد صرح
شارح المواقف وغيره بان الوجوب والامتناع قد يكونان بالذات وقد يكونان بالغير واما الامكان فلا يكون الا بالذات وما وقع في اقوالهم الممكن لذاته
فالتقييد بقوله لذاته للمقابلة وان قيل ان الامكان امر سلبي ليس من العوارض حتى يكون ثبوته بالذات او بالغير قلت ان المشائين قالوا ان الامكان
امر وجودي عليه مدار اثبات قاعدتهم من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة واما التعريفان المذكوران فلا يسلمها الخصم بل يقول العرضي هو الخارج
المحمول والذاتي هو الداخل في الذات وغير الخارج فتدبر وانظر بحث الحدوث والقدم تنجلي لك الامر الاهم **والثامن** ان سبق الماهية
على الوجود ليس من الاقسام الخمس المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية الماهية في نفسها وفيه ان سبق الماهية على الوجود
نوع آخر من اقسام السبق سوى الخمس المشهورة ويقال له السبق بالماهية وليس السبق منحصرا في الخمس الا ترى ان سبق الذاتيات على الماهية
خارج عنها صرح به السيد الباقر وغيره **والتاسع** ان الممكنات اذا كانت موجودة فيستحيل فيها سلب الشيء عن نفسه اذا كانت معدومة فيجوز
اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه مطلقا فما لم يصر الممكن موجودا لا يصدق هو على نفسه فضلا من ان يصدق عليه شيء آخر فالمحتاج الى الجاعل اولا و
بالذات هو المخلوط بالوجود لا نفس الماهية وانت تعلم ان صدق الشيء على نفسه عين الوجود لا يستلزم صدقه عليها بشرط الوجود فلا يصح سلب الشيء
عن نفسه بالحمل الاولي وان كان معدوما قالوا ان كل مفهوم يحمل على نفسه بالحمل الاولي والسر في ذلك ان كل مفهوم فهو بالقياس الى نفسه عينه و بالنظر
الحمل الاولي فيحمل على نفسه بهذا الحمل بالضرورة فيمتنع سلبه المقابل فان قلت ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع فالشيء مسلوب عن نفسه عند عدمه فان
عند عدمه يرتفع الماهية فيصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج فالمعدوم مسلوب عن نفسه كما افاده شارح التجريد قلت ان المحمول في الحمل
الاولي نفس الموضوع فاذا وجد احدهما وان في اللحاظ وجدا معا وتحقق الحمل واذا لم يوجد الموضوع اصلا لا يلاحظ المحمول ايضا فالسلب انما هو في الحمل
الشائع فيتوقف على الوجود فان المناط فيه الاتحاد في الوجود فلا يصح بدون الوجود فعند عدمه يصح سلبه المقابل له فثبت ولا نزاع فيه لم يثبت الثالث اختاره
واختاره الصدر الشيرازي وسماه جعلا بسيطا وهو ان اثر الجعل بالذات ليس الماهية ولا الاتصاف بل الوجود وتصدى لابطال رأي الاشراقيين والمشائين في المسئلة
الوجودية وقيل اما التصدي لابطال رأي الاشراقيين فمن وجوه منها ان الماهية لو كانت بقوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها
واللازم باطل فان الجاعل من العلل الخارجية عندهم نعم انما تتصور الماهية مع الذهول والغفلة عن تصور الفاعل فيا اولا فبان البون بعيد بين تقويم
الذاتي للذات وتقويم الجاعل المجعول اقول ربما شك المتأخرين في الافق المبين جاعلة ان فاقرية الماهية الى الجاعل فاقرية صدورية وفاقريتها الى الذاتي
فاقرية في التقوم والتحصل فالماهية تحتاج الى الجاعل في الخروج من الليس الى الايس بان يكون اثره نفسها لا بحسب قوام الذات فعليك التدبر فيها
ثانيا فبان المجعول عندكم الوجود ويقتضي هذا الوجه ان لا يكون هو مجعولا ايضا فهذا الوجه هادم للاساس ولكم فما هو جوابكم فهو جوابنا ومنها ان الماهية
لو كانت بحسب الذات مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها حملا ذاتيا لا حملا متعارفا عرضيا وهو خلاف ما حكم فيه ردهم من حين الاول ان الماهية
لما كانت بحسب الذات مرتبطة بالجاعل فلا يكون مصداق حمل المجعول عليها هي نفس الماهية من حيث هي حتى يكون حمله عليها حملا ذاتيا بل
مصداقه هي الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل فالحمل عرضي ويمكن ان يقال ان الاستناد الى الجاعل ليس امرا زائدا على المجعولية بل هو عينه انما
التغاير لفظا فتدبر ثانيا فبان هذا الوجه بعينه جار فيما اخترتم من ان المجعول هو الوجود فما هو جوابكم فهو جوابنا ومنها ان الماهية تكون متعددة الافراد
فلو كانت مجعولة فاما ان لا يتبعها التشخص فلزم وجود الماهية المجردة وهذا مما ينكره او يتبعها التشخص الواحد فيلزم الترجيح بلا مرجح فان نسبة الماهية الى جميع
التشخصات على السواء او يتبعها جميع التشخصات فيلزم وجود الافراد الكثيرة الغير المتناهية من جعل الماهية وهذا كما ترى فيه ان نختار انه يتبعها التشخص مع مجعوليته

الطبيعة حين مجعولية التشخص على امر ولا يلزم الترجيح بلا مرجح ثم ان اثر الجعل هو الماهية باى تشخص كانت وخصوصية التشخص الخاص انما جاءت
باستعداد من المادة او امر من الامور الخارجية فتدبر ومنها ان التشخص الماهية زائد عليها على ما ثبت في الالهيات وقال القوم ان الشئ
ما لم يتشخص لم يوجد فما لم تتشخص الماهية بواحد من التشخصات لم تصدر عن الجاعل فليس اثر الجاعل الذات هي نفس الماهية من حيث هي هي
وفيه انه ليس مقالة الاشراقية ان الماهية اثر الجعل مع ما تقدم على الوجود والتشخص انفكاكا في نفس الامر حتى يقال انها ما لم تتشخص لم
تصدر بل غرضهم ان جعل الشخص هو جعل النوع فلما وقع اثر الجعل على نفس الماهية صارت متشخصة وموجودة الا ان للماهية
تقدما بالماهية على الوجود والتشخص فهناك اثر بالذات والوجود مساوق اثر بالعرض ومنها ان الماهية لو كانت مجعولة فمجاعلها يكون لازما
لها فان علة الشئ تكون لازمة له ولوازم الماهية اعتبارية على ما صرحوا به فيلزم كون الجاعل اعتباريا وهو الواجب تعالى عنه وفيه اما اولا فبان
المقدار لازم لماهية الصورة مع ان الشيخ قائل بوجود المقدار في الخارج كما نقله آقا حسين الخوانساري في حاشيته على الحاشية القديمة فليس
ان لوازم الماهية اعتبارية واما ثانيا فبما قال بعض المستعدين من ان اللوازم التي تتصف بها الماهية ولا تنفك عنها في احد الوجودين تكون
اعتبارية عندهم غير موجودة في الخارج لا اللوازم التي تكون غير منفكة ولا يكون بينها وبين الماهية اتصاف وناعتية والعلل اللوازم المعلولات من
قبيل الثاني فلا يلزم اعتبارية الجاعل ويؤيده ما قال السيد الهروي في حاشيته على شرح المواقف من ان لوازم الماهية امور اعتبارية والا لما اتصفت الماهية
بها في الذهن لامتناع اتصاف المعدوم في ظرف بموجود في ذلك الظرف وفيه شئ قال واما التصدي لابطال مذهب المشائين فبان اثر الفاعل الموجود يجب ان
يكون امرا موجودا والاتصاف امر اعتباري لا يصلح لكونه اثر الجاعل الموجود وانت لا يذهب عليك ان الوجود المصدري ايضا امر انتزاعي عقلي فلا يكون
اثر الجاعل فما هو جوابه فهو جوابنا ثم بعد ابطال راى الاشراقية والمشائية على زعم الصدر الشيرازي فتحقيق مذهبه هو ان الوجود اثر الجعل بالذات
ان الوجود امر واحد بسيط كلي وهو الموجود والصادر عن الجاعل بالحقيقة والماهيات تابعة للوجود في الجعل والمجعول بالذات ليس الا انحاء
الموجودات للموجودات لا الموجودات وقد رد بانه يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات فان الممكن نسبة وجوده اليه وعدمه اليه بالسوية
فلو كانت الممكنات هي الوجودات لجاز سلب الوجود عنها وهو جواز سلب الشئ عن نفسه وهو من المستحيلات كذا اورده الفاضل السنديلي رح فتدبر
والمذهب الرابع ما اختاره بعض المستعدين من ان اثر الجعل هو اتصاف الوجود بالماهية وتفصيل مذهبه ان الوجود وجودان الاول ما هو امر اعتباري
ومعنى مصدري متحقق في نفس الامر باعتبار العقل وانتزاعه والثاني هو الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود الحقيقي وهو في الممكن غيره لانه موجود
لغيره ومصداق حمل الوجود بالمعنى المصدري ومطابق حمله عليه امر زائد عليه وفي الواجب عينه لانه موجود بذاته فالواجب وجود حقيقي قائم بذاته والعقل
ينتزع من ذلك الوجود الحقيقي الماهية في حد نفسها ويحمل عليها الوجود المصدري الماخوذ من نفس ذلك الوجود فصفة الماهية الحقيقية هي الموجودية
المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي ثم اذا وعيت هذا فاثر الجعل اما نفس الماهية فهو باطل لكونها اعتبارية انتزاعية والامر الاعتباري
لا يكون متعلق الجعل اولا وبالذات او الوجود المصدري فقط وهو باطل بهذا الدليل بعينه او اتصاف الماهية بالوجود المصدري وهو باطل بمثل ما مر او نفس
ذلك الوجود وهو باطل لضرورة الامتياز بين الجاعل والمجعول والخالق والمخلوق او اتصاف ذلك الوجود الحقيقي بالماهية الاعتبارية وهو الحق فان
قلت ان في ذلك الاتصاف امر اعتباري فكيف يكون اثر الجعل فان اثره امر عيني قلت ليس المراد من الاتصاف ما هو في درجة الحكاية بل ما كان في درجة المحكي
عنه والاتصاف حكاية وتعبير عنه ولا اظنك مرتابا في ان هذا الدليل وحده لا يفيد مدعى ان الماهيات موجودة في الخارج وليست امورا اعتبارية
انتزاعية بدلائل مذكورة في علم الكلام والالهيات فعليك بمطالعتها الكلام الثاني في بيان تخلل الجعل بين الذات ونفسها وذاتياتها وعوارضها

(1) بعض المستعدين المولوي محمد شاه الجونفوري رح منه نور الله مرقده

(2) الفاضل السنديلي القاضي احمد علي رح منه نور الله مرقده

(3) بعض المستعدين العظيمي محمد شاه رح منه نور الله مرقده

فينبغي ان يعلم ان الجعل المؤلف عند المشائين لا يتوسط بين الشيء ونفسه كقولنا الانسان انسان ولا بينه وبين شيء من ذاتياته كقولنا الانسان حيوان لا انحفاظ الخلط في مرتبة الماهية من حيث هي هي فنسبة الخلط ههنا نسبة الوجوب ولا بد في التعلق بالجعل المؤلف من نسبة الامكان حتى يتقرر الخلط بالجعل واما التعلق مطلق الجعل بالذاتيات فمما لا بد منه فانها من الحقائق الامكانية فكيف توجد وكيف تتقرر بدون الجاعل المبدع فلا بد لها من جاعل فجاعل الذات هو جاعلها وجعل الذات بعين جعلها وليس للذاتيات جاعل يباين جاعل الذات وجعل يباين جعل الذات فالذي جعل الانسان جعله حيوانا والسواد لونا لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا فما قالوا من ان الجعل لا يتخلل بين الشيء وذاتياته معناه انه لا يحتاج هناك الى جعل مستانف لانه هناك غبار من الجعل كيف هذا ما استقر عليه عرش تحقيق المحققين كالمحقق الطوسي والعلامة الشيرازي وغيرهما ومن ههنا انكشف ما قال رئيس المتاخرين في الافق المبين وتبعه بعض المستعدين من ان خلط الذات والذاتيات لا يكون بمقتضى او اقتضاء فقولنا الانسان انسان او حيوان لا يحوج صدقه الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فالجعل يفعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط انتهى ملخصا وقد نبهه بتفصيل لا يرجع الى طائل فان كله مما فيه مجال المناقشة واما اللوازم الماهية كثبوت الزوايا الثلث للمثلث فقد قال العلامة الشيرازي تبعا للمحقق الطوسي ما محصله انه لما كانت ممتنعة الرفع في الوجود والوهم فليس لان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو كان كذلك لكانت الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللالحوق للمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دون الزوايا الثلث وهو محال الامتناع تحققه دونها فلا يتخلل بين الماهية ولوازمها جعل مؤلف عند المشائين بل كون المثلث ذا زوايا ثلث علته نفس المثلث لا غير وعند البعض جاعله علة الحقيقة بتوسطها ولا حرج فيه فانه يجوز اسناد المعلول الواحد الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا المعنى كون اللازم لا بجعل جاعل انه ليس بجاعل يباين الحقيقة وجاعلها فلا فرق بين الذاتي واللازم الا ان اللازم لم يمتنع استناده الى الماهية لتاخره عنها باي تاخر كان بخلاف الذاتي لتقدمه عليها باي تقدم كان فيتعين استناده الى علة الماهية وقال السيد الهروي في حاشية شرح المواقف ان الجعل يتعلق اولا بالماهية ثم تعلق بلوازمها على سبيل الاستتباع من غير جعل مستانف والسر فيه ان الماهية بحسب نحو تقررها ووجودها يستدعي الاتصاف بها انتهى فما في الافق المبين من تجويز تخلل الجعل بين الماهية ولوازمها ليس بسديد واما العوارض الممكنة الانسلاخ بالنظر الى نفس الماهية كقولنا الانسان موجود والجسم ابيض فالجعل المؤلف عند المشائين يتخلل بينها لتعري الذات عنها في مرتبة التقرر وصحة سلبها عن الماهية من حيث هي هي لكونها في مرتبة متاخرة والاشراقية يعترفون بالجعل البسيط على ما مر **والقول الثاني** في تحريره لزوم المجعولية الذاتية لو تعلق الظرف بجعل في الخطبة التهذيبية يجب ان يعلم انه وقع في خطبة التهذيب جعل لنا التوفيق خير رفيق وقال العلامة الدواني ان تعلق لنا بجعل ركيك من حيث المعنى وقد بين السيد الهروي في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية وجه الركاكة بقوله وذلك لان الخير معتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فاذا تعلق الظرف بجعل يكون المجعول والمجعول اليه التوفيق وخير رفيق وهما الاصلحان ان يتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشيء وذاتياته انتهى **قوله** وذلك اي الركاكة ذكر لكون الركاكة مصدرا وهو مما يستوي فيه المذكر والمؤنث كذا قيل **قوله** لان الخير الخ قرر بعد القول على ما هو المشهور بان الخير يعتبر بحسب الذاتية في مفهوم التوفيق شرعا لكون التوفيق عبارة في الشرع عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير وان كان في اللغة عبارة عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب خيرا كان او شرا فلو تعلق الظرف وهو قوله لنا بجعل يكون المجعول هو التوفيق والمجعول اليه خير رفيق مع ذاتي للتوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وهو التوفيق وذاتيه وهو خير رفيق واللازم باطل لان الجعل يقتضي نسبة الامكان بين المجعول والمجعول اليه وذاتيات الشيء لا تنفك عن ذلك الشيء فجعل الذات موجودا عين جعل الذاتيات موجودا لما سمعت ان النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب فكيف

يجوز العقل كون احدهما مجعولا والآخر مجعولا اليه على تقدير تحققه واذا بطل اللازم بطل الملزوم ويرد عليه امور الاول انا لا نسلم ان الخير داخل في
مفهوم التوفيق الشرعي لم لا يجوز ان يكون حال الخير بالنسبة الى التوفيق كحال البصر بالنسبة الى العمى بان يكون نسبة المطلوب الى الخير معتبرة في
مفهوم التوفيق ويكون القيد اعني الخير خارجا من التوفيق لا جزء له الثاني انا سلمنا ان الخير ذاتي للتوفيق فنقول ان الخير معتبر في مفهوم التوفيق
على انه صفة للمطلوب ومعلوم ان الخير بهذا الاعتبار ليس مجعولا اليه وانما وقع ههنا مجعولا اليه على انه صفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار ليس جزء للتوفيق
فلا يلزم المجعولية الذاتية والثالث ان المجعول اليه ههنا خير رفيق وهو ليس جزء للتوفيق فان الذاتي هو مطلق الخير وذاتية المطلق لا تستلزم ذاتية
المقيد فلا يلزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه فان قلت ان الخير مطلق بالقياس الى خير رفيق فكون خير رفيق مجعولا اليه ههنا يستلزم كون مطلق الخير ايضا مجعولا اليه
لاستلزام كون المقيد مجعولا اليه كون المطلق مجعولا اليه فقد لزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه قلت انه ما لزم من الاستلزام المذكور الا تخلل الجعل بين الشيء
وجزئه بالعرض لا بالذات وتخلل الجعل بينهما بالعرض غير ممنوع انما الممنوع تخلل الجعل المستأنف بين الشيء وجزئه بالذات وهو لم يلزم فما لزم ليس
بممنوع وما هو ممنوع ليس بلازم ولقائل ان يقول ان الرفاقة مطلقا سواء كان خيرا او شرا لازم بين لوجود التوفيق مع قطع النظر عن كون الخير
معتبرا في مفهومه شرعا وعدم اعتباره في مفهومه لغة لامتناع وجود التوفيق بدون الرفاقة فمناط الحكم في قول المصنف جعل لنا
التوفيق الخ نفس الخير وهو ذاتي لمفهوم التوفيق شرعا فقد لزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه فتدبر والرابع ان تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته انما يستحيل فيما يكون من الماهيات الحقيقية لا فيما يكون من الماهيات الاعتبارية ولا مرية في ان ماهية التوفيق
اعتبارية ليست بحقيقية فلا مضائقة ههنا في لزوم المجعولية الذاتية والجواب عنه ان الدليل الذي يبطل المجعولية الذاتية وعدم
هنا لقاعام كما يجري في الماهيات الحقيقية كذلك يجري في الماهيات الاعتبارية فلا وجه للتخصيص كيف والفرق بين الماهيات الحقيقية
والاعتبارية ليس الا بحسب التوحد فان التوحد يعتبر في الماهيات الحقيقية بحسب الحقيقة من غير مداخلة اعتبار المعتبر فيه والتوحد في الماهيات
الاعتبارية انما يعتبر بحسب اعتبار المعتبر والتفاته الى الاشياء وجعله شيئا واحدا ولا فرق بينهما سوى هذا الفرق فالحكم باستحالة المجعولية الذاتية في
احدهما دون الآخر لعله تحكم بحت والسر فيه ان الماهية الاعتبارية وان كانت موجودة بالاعتبار الا ان ذاتياتها لا تتخلف عنها وان
كانت اعتبارية فان الذاتيات التي اعتبرناها وسميناها احدها جنسا والآخر فصلا يكفيهما وجود نفس الذات الاعتبارية فلا يحتاج في ثبوتها
للماهية الاعتبارية من جعل مستأنف ولعله لا يخفى على من هو من اولي الابصار فلا تسرع والخامس ما افاده بحر العلوم رحمه الله من انا
نلتزم تجريد التوفيق من الخير فلا يكون الخير على هذا التقدير معتبرا في مفهوم التوفيق من حيث انه ذاتي له فلا يلزم المجعولية الذاتية والجواب عنه
ما اورده جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقدهما من ان هذا المقام المحمود فيه يكون المراد من الالفاظ المستعملة ما هو المعتبر فيها
بحسب العرف فالخير لما كان معتبرا في مفهوم التوفيق بحسب العرف فكيف يجرد عنه على ان المحذور انما ندعيه اذا اخذ مفهوم التوفيق بحسب العرف
واما اذا جرد عن معنى الخير فهو خارج عن المبحث ولا كلام لنا فيه فتدبر والسادس لئن فرقنا بين الجزء المفهومي والجزء الحقيقي الا ترى ان البصر
جزء لمفهوم العمى مع انه عدم البصر لا جزء حقيقة فيجوز ان يكون الخير جزء لمفهوم التوفيق لا الحقيقة وتخلل الجعل بين الشيء وجزئه انما يمتنع في جزء الحقيقة
لا في جزء المفهوم فلا محذور ههنا والجواب عنه على ما افيد من كلام مقتدى السالكين معجزة من معجزات سيد المرسلين العارف بالحق الخوجه جدي الا اسعد الحق
السهالوي اللكنوي قدس الله اسرارهم ان مفهوم التوفيق امر اعتباري والامور الاعتبارية ليس جزؤها الحقيقي الا ما هو جزؤها المفهومي فاذا كان الخير جزء
لمفهوم التوفيق فكان جزء حقيقيا ايضا واذا وصل الحال الى التقرير السابق فالتقرير الآخر القاصر عن المحذورات اختاره هنا فاستاذي ابو جدي ملك العلوم

بحر العلوم مولانا عبد العلي ... المدققين ... بحر العلوم

العقلية والنقلية قدس الله اسرارهم وهو ان اللام في قول السيد المحشي الخير عوض عن المضاف اليه هو الرفيق فتوضيح كلامه ان خير رفيق معتبر
في مفهوم التوفيق الشرعي باللزوم فانه لازم لماهية التوفيق واذ التوفيق لا يكون الا خير رفيق فلو تعلق الظرف بجعل يكون المجعول هو التوفيق
والمجعول اليه خير رفيق فلزم تخلل الجعل بين الشئ ولازمه والازم محال اذ لازم الشئ يمتنع انفكاكه عنه والاحتياج الى الجعل المستانف انما يكون
فيما يمكن انفكاكه عن شئ على الغير واذا بطل اللازم بطل الملزوم واما اذا تعلق الظرف بالرفيق فيكون الرفاقة مقيدة فلا ريب في ان خير رفيق ليس
لازم للتوفيق العرفي فلا يلزم تخلل الجعل بين الشئ ولازمه وان توهم ان هذا التقرير لا يناسب كلام السيد المحشي رح اذ هو منع بلزوم
تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته والذاتي انما يطلق على الجزء دون اللازم ازيح بما افيد من ان الذاتي لا نم انه لا يطلق على اللازم فان
الذاتي له معنيان عندهم احدهما المنسوب الى الذات سواء كان داخلا في الذات وجزءا لها او خارجا عنها غير منفك عنها اي اللازم
والآخر ما يكون منسوبا الى الذات بالدخول فقط ومراد المحشي من الذاتي ههنا المعنى الاول دون الثاني فافهم ويرد على هذا التقرير
اعتراضان ضعيفان الاول ما اورده عم جدي احسن المحققين رح وتوضيحه ان لوازم الذات لا تتخلف عن الذات في ظرف من الظروف
ذهنا كان او خارجا كالزوجية فانها لازمة للاربعة فانما وجدت ماهية الاربعة وجدت الزوجية ولا يكون خير رفيق بالنسبة الى
التوفيق كذلك لان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا يحصل لهم خير المرافقة نعم خير رفيق لازم للتوفيق بحسب الوجود الخارجي
ولوازم الوجود الخارجي تكون مجعولة بالاتفاق فلا شناعة والجواب عنه ان المراد باللازم في التقرير المذكور هو اللازم البين بالمعنى الاعم
وهو عبارة عما يلزم من تصور مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم لا اللازم البين بالمعنى الاخص وهو عبارة عما يلزم تصوره من
تصور الملزوم وحده ولا ريب في ان خير رفيق ليس لازما بالمعنى الاخص لمفهوم التوفيق كما ذكره المورد الا انه لازم بين لمفهوم التوفيق بالمعنى
الاعم فانا نعلم بالضرورة ان من تصور معنى التوفيق وخير رفيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما فعدم حصول خير المرافقة في ذهن الكفار حين تصورهم
مفهوم التوفيق الذي هو ملزوم له لا ينافي اللزوم البين بالمعنى الاعم وهو المطلوب فافهم والثاني انه لما لزم من تعلق لنا بجعل تخلل الجعل بين الشئ
ولازمه وهو باطل فلا بد من ان يكون تعلق لنا بجعل ايضا باطلا فلم قال المحقق الدواني رح ان تعلق لنا بجعل ركيك اذ الركيك ما يصح ولا يليق
والجواب عنه من وجهين احدهما ان تعلق لنا بجعل يستقيم بتكلف وهو ان يؤخذ جعل بمعنى خلق دون صير ويكون خير رفيق حالا من التوفيق
لا مجعولا اليه ومفعولا ثانيا للجعل حتى يلزم المجعولية بين الشئ ولازمه لكنه لما كان لا يخلو عن تكلف لان المتبادر من الجعل الذي وقع بعده
امران يصلحان لان يحمل احدهما على الآخر هو التصيير فحمل الجعل على الخلق خلاف الظاهر فصار ركيكا وثانيهما ان الشارح اراد بالركيك
معناه المجازي اي الباطل دون المعنى الحقيقي حتى يلزم القدح فتدبر هذا آخر ما اردنا ايراده في هذه الرسالة والحمد لله على اختتام هذه
العجالة حين اقامتي ببلدة جونفور اقاض الله على اهلها السرور في الواحد والعشرين من الشوال المنسلك سنة التاسع والستين بعد
المئتين والالف من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله الصلوة رب المشرقين ما دام وجود القمرين

خاتمة الطبع بحول الله الخالق الجليل وقوة القادر الجميل رساله نادره بمضامين لطيفه وعبارات سليس مسمى **بالقول المحيط فيما يتعلق بالجعل المؤلف والبسيط** تصنيف زبدة المدققين قدوة المحققين حاوي علوم معقول ومنقول واقف رموز فروع واصول هادي صراط مستقيم مولانا حاجي حافظ محمد عبد الحليم اسكنه الله دار النعيم در مطبع يوسفي باهتمام ابو الفيض محمد يوسف حفظه الله عن التاسف والتشعف در ماه ربيع الاول ١٣١٤ هجري بمقام لكهنو فرنگي محل حليه طبع پوشيد

فہرست کتب موجودہ

ترمذی مترجم بار دوم لاہور موطا امام مالک مجتبائی ہدایۃ النحو نظامی ہدایۃ النحو مجتبائی شرح فقہ اکبر مجتبائی شمائل ترمذی مجتبائی کشف المبہم مجتبائی اکمال مجتبائی
شرح سلم بحر العلوم مجتبائی قطبی مجتبائی میر قطبی مجتبائی موطا امام مالک محمد لاہوری ریاض الصالحین اردو لاہوری شرح الاصلاح مجتبائی مشکوٰۃ شریف مجتبائی
مشکوٰۃ شریف فاروقی شرح دیوان حماسہ مجتبائی ترمذی شریف مجتبائی ابن ماجہ فاروقی نسائی شریف نظامی تحریر اقلیدس مجتبائی شرح شداد مجتبائی
جلالین مجتبائی تلخیص الحبیر لاہور املاء العصر لاہور کافیہ مجتبائی بیضاوی تا سورہ بقرہ مجتبائی بیضاوی ہدایۃ الصرف مجتبائی حل ترکیب کافیہ مجتبائی
شرح مشکوٰۃ ملا علی قاری مصری قرۃ العینین مجتبائی شرح میزان منطق مجتبائی حکایات الصالحین مجتبائی تاریخ الخلفا مجتبائی درایہ شرح ہدایۃ النحو لاہور
منیۃ المصلی مجتبائی مفید الطالبین مجتبائی تفسیر کبیر مصری بخاری شریف مصری رد المحتار مع تکملہ مصری احیاء العلوم مصری بہجۃ الاسرار مصری
تذکرہ داؤد انطاکی مصری لغۃ الیمن مصری تفسیر خازن مصری تحفۃ الاخوان مصری دسوقی شرح مغنی اللبیب مصری فتوحات وہبیہ مصری روضۃ الفائق مصری
اعراب الفیہ مصری فتح المبین مصری تحفۃ المرضیہ مصری فیوضات احسانیہ مصری کتاب الاذکیا مصری فتح ربانی مصری مکارم الاخلاق مصری
خزینۃ الاسرار مصری حاشیۂ عبد السلام بر جوہرہ مصری دسوقی علی ام البراہین مصری تاج العروس شرح قاموس مصری عقد الفرید مصری اظہار الحق مصری
درۃ الواعظین مصری تنبیہ الغافلین مصری شرح بدایۃ الہدایہ مصری مجموعۂ رسائل مصری شرح منن الحکم مصری ترجمہ نسائی شریف لاہوری سراجی نظامی
تاریخ جبرتی مصری تفسیر خطیب شربینی مصری مسلم شریف دہلی احادیث الموضوعہ لاہور تقویۃ الایمان لاہور حجۃ الہند لاہور ایضاح الحق لاہور
فقہ محمدی لاہور کلام المبین لاہور مجموعہ غیاث اللغات مطبع احمدی کانپور نوادر الوصول علوی تیسیر القاری جلد چہارم و پنجم علوی
شرح معانی الآثار مصطفائی تحفۂ شاہجہانی نظامی مختصر معانی ہاشمی ہدیۂ سعیدیہ کانپور شرح ہدایۃ الحکمۃ خیرآبادی کانپور مجموعہ منطق نظامی
پنج گنج نظامی میزان الصرف نظامی صرف میر نظامی نحو میر نظامی فصول اکبری نظامی شرح مائۃ عامل نظامی حاشیۂ مولوی غلام یحییٰ لکھنؤ
بحر العلوم بر میر زاہد رسالہ علوی دستور المبتدی نظامی حمد اللہ نظامی وسیلۂ جلیلہ مصطفائی قال اقول نظامی شرح وقایہ دو کامل نظامی فتاویٰ قاضیخان مصطفائی

وہ کتابیں جنکا حق کاپی رائٹ بنام راقم محفوظ ہے

حمد اللہ خمس بازغہ شرح چغمینی شرح سلم قاضی میبذی لآلی مصنوعہ مجموعۂ ذیل اللآلی رسائل الارکان ہدیۃ المختار
الیفعامات شرح سلم ملا حسن میزان الاعتدال نور الانوار ترویج المیزان جامع صغیر مجموعہ میر زاہد ملا جلال فتح المغیث
تخریج ہدایہ شرح جامی نفیسی تبیان شرح میزان ہدایہ مجموعہ سبع رسائل شرح قاری مع عمدۃ الرعایہ جلدین رشیدیہ
فوائد بہیہ فلک مشحون الرفع والتکمیل نفع المفتی مجموعہ ست رسائل مجموعہ خمس رسائل تعلیق الممجد حصن حصین
قول جازم مجموعہ ابراز الغی مجموعہ ثلث رسائل تحفۃ الطلبہ اقامۃ الحجۃ عمدۃ النصائح زجر الشبان مجموعہ خطب
نزہۃ الفکر مجموعہ ظفر الامانی مجموعۂ ثمانی رسائل مجموعہ فتاویٰ کامل مجموعہ میر زاہد رسالہ فرائض شریفیہ شرح عقائد النسفی سعایہ شرح شرح وقایہ

کتب زیر طبع

مختصر معانی مع تجرید مجموعہ سبع شکور شرح تہذیب

الراقم
محمد یوسف داماد مولانا محمد عبد الحی مرحوم فرنگی محل لکھنؤ

واضح ہو کہ حق کاپی رائٹ جن کتابوں کا بنام راقم محفوظ ہے کوئی صاحب بدون اجازت راقم قصد چھاپنے یا چھپوانے کا نہ کرین ۔ المشتہر محمد یوسف ۔

اشتہار

ناظرین باانصاف پر

واضح ہو کہ یہ مجموعۂ جواہر اربعہ یعنی

ملا جلال و میر زاہد بر ملا جلال و رسالۂ القول المحیط

فیما یتعلق بالجعل المؤلف والبسیط و رسالۂ التعلیق العجیب

لحل حاشیۃ الجلال لمنطق التہذیب کہ جسکو معدن معقول و منقول منبع فروع

و اصول اکمل الکملاء افضل الفضلاء عمی مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات محمد عبدالحی

نور اللہ مرقدہ نے نہایت محنت و مشقت سے مزین بحواشی عجیبہ فرما کر بار اول مطبع

نجم العلوم مین و بار دوم و سوم و چہارم مطبع علوی مین چھپوا کر شایع فرمایا تھا اور بسبب حسن

ترتیب و خوبی تحشی دست بدست فروخت ہو اتھا چونکہ بباعث مرور زمان اب یہ مجموعہ عجیب

کمیاب بلکہ نایاب نظر آیا لہذا پانچوین مرتبہ ضمائم و منہیات کو ہر صفحہ کے ہمراہ متعلق کرا کے اپنے

مطبع یوسفی مین چھپوایا اور قیمت اسکی ڈیڑھ روپیہ اور تین آنے محصول کے مقرر

ہوی پس طالبان باوقار و تجاران عالی تبار کو اطلاع دیجاتی ہی کہ بلا اجازت

راقم کے قصد چھاپنے یا چھپوانے کا نفرماوین جسقدر نسخہ مطلوب ہون

بارسال قیمت نقد یا بذریعۂ ویلوپےابیل راقم سے طلب فرماوین

عوض نفع کے نقصان نہ اوٹھاوین

راقم

محمد یوسف داماد مولانا محمد عبدالحی مرحوم

فرنگی محل لکھنؤ

